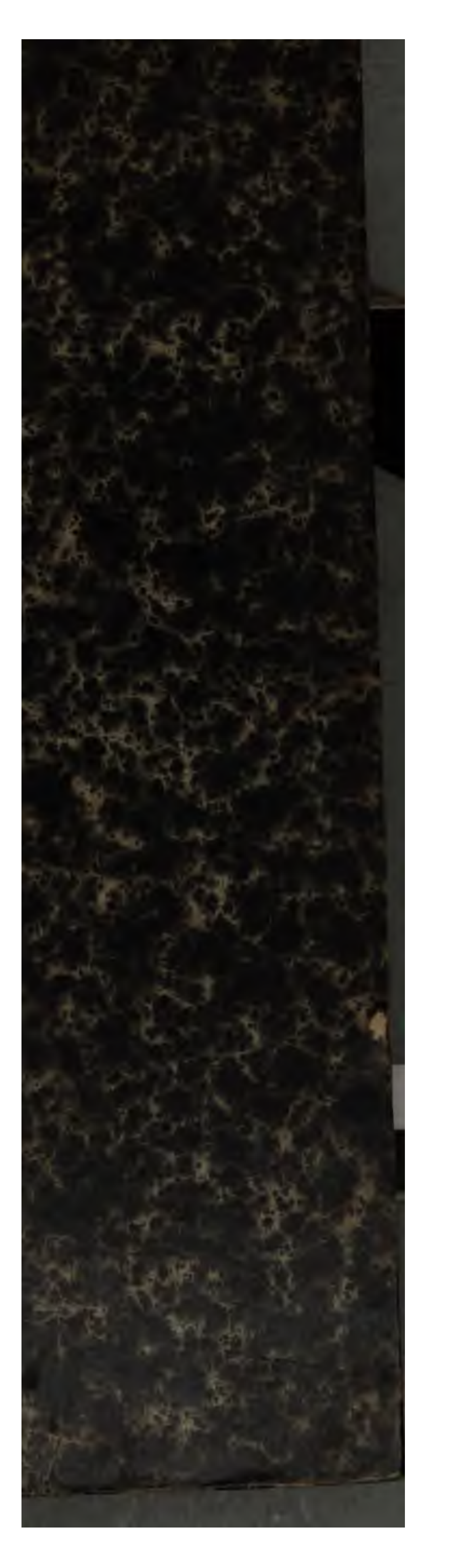




DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

VI

Paris. — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 8 et 14.

DICTIONNAIRE

DES

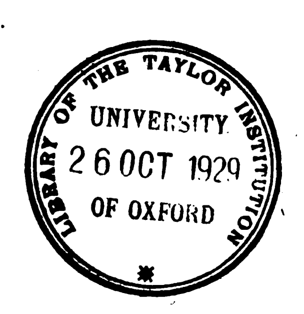
SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

TOME SIXIÈME

PARIS
CHEZ L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14
(Près de l'École de médecine)

1852



LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
26 OCT 1929
OF OXFORD

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

S

SCHULTZ (Jean), né en 1739, à Mulhausen, en Prusse, mort en 1805, professeur de mathématiques à l'université de Kœnigsberg, se montra un des premiers partisans de Kant. Voici les titres de ses ouvrages philosophiques : *Considérations sur l'espace vide*, in-8°, Kœnigsberg, 1758 ; — *Eclaircissements sur la Critique de la raison pure de Kant*, in-8°, ib., 1784 et 1791 ; — *Examen de la Critique de la raison pure de Kant*, in-8°, ib., 1789-92 ; — *Eléments de la mécanique pure*, in-8°, ib., 1804. X.

SCHULZE (Gottlob ou Théophile-Ernest), né à Heldrungen, en Thuringe, le 23 août 1761, mort à Gœttingue le 14 janvier 1833, après avoir successivement enseigné la philosophie à Wittemberg, à Helmstædt et à Gœttingue, a joué un grand rôle dans le mouvement philosophique provoqué en Allemagne par Kant. Il commença sa carrière d'écrivain par des dissertations purement historiques : *De cohærentia mundi partium, earumque cum Deo conjunctione summa secundum stoicorum disciplinam*, in-4°, Wittemberg, 1785 ; — *De ideis Platonis*, in-4°, ib., 1786 ; — *De summo secundum Platonem philosophiæ fine*, in-4°, Helmst., 1789. Puis il publia, d'après les leçons de son maître, F.-V. Reinhard, une *Esquisse des sciences philosophiques*, 2 vol. in-8°, Wittemberg, 1788-90. Mais lorsque apparut la philosophie de Kant, suivie de celle de Reinhold, il entra dans la lice par son ouvrage anonyme d'*Ænésidème*, comme adversaire à la fois de l'idéalisme et du dogmatisme. Il reproche au système de Kant d'être inconséquent, ou tout au moins incomplet : car, aboutissant à la négation de toute métaphysique positive, il n'ose pas l'avouer, et conserve encore des ménagements pour le dogmatisme. Quant à Reinhold (*Voyez* ce nom), qui, au lieu de séparer, à l'exemple de Kant, le sujet de l'objet, les avait en quelque sorte réunis dans

la *faculté représentative*, c'est-à-dire dans la conscience, voici l'objection que Schulze lui adresse : Des représentations peuvent exister sans aucun objet ; et, réciproquement, un objet réel, un arbre, par exemple, peut exister en soi, indépendamment d'un sujet. On ne peut donc pas, sans aveuglement, se refuser à reconnaître la réallité objective de ce qui tombe sous les sens, la vérité de la perception immédiate. Le livre de Schulze eut beaucoup de succès parmi les adversaires de Kant ; mais pendant qu'il faisait ainsi la guerre à la philosophie critique, il fut lui-même attaqué par Fichte. Schulze lui répondit par la *Critique de la raison théorique*, où il soutient l'impossibilité de toute science ayant pour objet les principes absolus des choses, où il montre comme une tentative chimérique toute critique de la connaissance. Nous sommes condamnés, selon lui, à faire usage de nos facultés intellectuelles, à ajouter foi à leur témoignage, sans rien savoir de leur valeur absolue et de leur origine. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de rechercher de quels éléments nos connaissances se composent, quelles différences les distinguent les unes des autres, et par quelles lois elles s'imposent à notre conviction. Le scepticisme de Schulze ne s'adresse donc qu'à la spéculation, et non à la raison humaine en général ; il accepte tous les faits, toutes les données du sens commun, et ne repousse que la discussion des premiers principes. C'est, pour nous servir de nos propres expressions, moins le scepticisme que l'*anti-dogmatisme*. Mais il était impossible de garder longtemps cette position indécise. Aussi Schulze, sur la fin de sa vie, a-t-il adopté la plupart des opinions très-dogmatiques de Jacobi, et de son scepticisme il n'est plus resté qu'une sage réserve en matière de spéculation ; réserve motivée sur les bornes naturelles de l'esprit humain et les vicissitudes que présente l'histoire de la philosophie. Il ne voit l'infaillibilité dans aucun système ; il regarde la science comme infiniment perfectible, et ne veut se reposer que dans l'évidence.

Voici les titres des ouvrages philosophiques de Schulze, tous rédigés en allemand : *Ænésidème, ou des Fondements de la philosophie élémentaire de Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison*, in-8°, Helmst., 1792 ; — *Quelques considérations sur la philosophie de la religion de Kant*, in-8°, Kiel, 1795 ; — *Critique de la philosophie théorique*, 2 vol. in-8°, Hambourg, 1801 ; — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, in-8°, Gœttingue, 1814, 1818, 1822, 1824 ; — *Eléments de la logique générale*, in-8°, Helmst., 1802, et d'autres éditions ; — *Guide pour le développement des principes philosophiques du droit civil et du droit pénal*, in-8°, ib., 1813 ; — *Anthropologie psychologie*, c'est-à-dire la Psychologie, in-8°, ib., 1816, 1819, 1826 ; — *Théorie philosophique de la vertu*, in-8°, ib., 1807 ; — *de la Connaissance humaine*, in-8°, ib., 1832. Ce dernier ouvrage est, en quelque sorte, le testament philosophique de Schulze. Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Schulze a fourni des articles à divers journaux philosophiques, entre autres au *Nouveau musée de la philosophie*, publié par Bouterweck, année 1805, t. III, 2e livraison, et à la *Chronique de Bredow*, année 1807, t. II, p. 1121. X.

SCHUTZ (Christian-Godefroi), né en 1747 à Dederstedt, mort en 1832 à Halle, après avoir longtemps professé dans cette ville la littérature et la philosophie, a laissé plusieurs écrits philosophiques, inspirés par la doctrine de Leibnitz, puis par celle de Kant. Nous nous contenterons d'en citer les titres : *De origine ac sensu pulchritudinis*, in-4°, ib., 1768; — *Super Aristotelis de animæ sententia*, in-4°, ib., 1770; — *Principes de la logique, ou l'Art de penser*, in-8°, Lemgo, 1773 (all.); — *Introduction à la philosophie spéculative*, in-8°, ib., 1775 (all.); — *Manuel pour l'éducation de l'entendement et du goût*, 2 vol. in-8°, Halle, 1776-78 (all.); — *De vera sentiendi intelligendique facultatis discrimine, Leibnitzianæ philosophiæ cum Kantiana comparatio*, in-f°, Iéna, 1788 et 1789; — *Theses rationi humanæ justam in rerum divinarum cognitione auctoritatem asserendi causa propositæ*, in-8°, ib., 1818. Il a aussi publié une traduction allemande de l'*Essai analytique* de Bonnet, 2 vol. in-8, Brême, 1770. Sa biographie et un choix de sa correspondance avec les savants de son temps ont été mis au jour par son fils Ferdinand-Charles, docteur en philosophie, in-8°, Halle, 1834. X.

SCHWAB (Jean-Christophe), né en 1743 à Ilsfeld, dans le royaume de Wurtemberg; mort à Stuttgard, en 1821, après avoir été successivement professeur de philosophie, conseiller aulique et membre de la direction supérieure des études. Il s'est signalé comme un défenseur ardent de la philosophie de Leibnitz et de Wolf contre le système de Kant. Voici les titres de ses écrits, rédigés les uns en latin et les autres en allemand : *De reductione theologiæ naturalis ad unum principium*, in-4°, Tubingue, 1764; — *De abstractionibus*, in-4°, Stuttgard, 1778; — *De methodo analytica*, in-4°, ib., 1779; — *Theses ex psychologia, cosmologia et theologia naturali*, in-4°, ib., 1780; — *Examen succinctum primariarum hypothesium de reproductione idearum*, in-4°, ib., 1781; — *De permissione mali divinis perfectionibus non refragante*, in-8°, Ulm, 1786; — *Examen de l'essai de Camp d'une nouvelle preuve de l'immortalité de l'âme*, in-8°, Stuttgard, 1781; — *Examen de cette question : Si l'on peut démontrer par la nature de Dieu que la prescience divine n'est pas contraire à la liberté humaine*, in-8°, Ulm, 1788; — *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne, depuis les temps de Leibnitz et de Wolf*, in-8°, Berlin, 1796 (écrit couronné par l'Académie de Prusse); — *Sur le serment judiciaire d'après Kant*, in-8°, Stuttgard, 1797 et 1799; — *Neuf dialogues entre Christian Wolf et un kantien, etc., avec une préface de Nicolaï*, in-8°, Berlin, 1798; — *Huit lettres sur quelques contradictions et inconséquences recueillies dans les derniers écrits de Kant*, in-8°, ib., 1799; — *Douze lettres sur l'appel de Fichte au public*, in-8°, ib., 1799; — *Quelques réflexions sur la défense de Forberg contre l'accusation d'athéisme*, in-8°, Tubingue, 1800; — *Parallèle entre le principe moral de Kant et celui de Leibnitz et de Wolf*, in-8°, Berlin, 1800; — *de la Vérité de la philosophie de Kant*, in-8°, ib., 1803; — *Appréciation des idées de Kant sur l'impénétrabilité, l'attraction et la répulsion des corps*, in-8°, Leipzig, 1807; — *des Notions obscures, pour servir à la théorie de l'origine des connaissances humaines*, in-8°, Stuttgard, 1813. Indépen-

damment de ces ouvrages, Schwab a publié, dans différents journaux et recueils, un grand nombre de dissertations et d'articles critiques, dirigés principalement contre les systèmes de Kant et de Reinhold.

X.

SCHWARTZ (Frédéric-Henri-Christian), né à Giessen en 1766, mort à Heidelberg en 1837, après avoir exercé, en plusieurs villes de l'Allemagne, diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, est un théologien attaché à la philosophie de Kant. Outre quelques écrits théologiques, il a consacré à la philosophie, c'est-à-dire au système de Kant, et particulièrement à la partie morale et pédagogique de ce système, les ouvrages suivants, tous rédigés en allemand : *L'Esprit de la vraie religion*, in-8°, Marburg, 1790; — *la Religiosité, ce qu'elle doit être et par quels moyens on aide à son développement*, in-8°, Giessen, 1793; — *les Sciences morales, manuel de morale et de religion naturelle*, in-8°, Leipzig, 1793 et 1797; — *Théorie de l'éducation*, 4 vol. in-8°, ib., 1802-1813; — *Manuel de pédagogie et de l'art d'enseigner*, in-8°, Heidelberg, 1805; — *les Écoles, leurs différentes espèces, leurs rapports intérieurs et extérieurs*, etc., in-8°, Leipzig, 1832; — *la Vie dans sa fleur, ou la moralité, le christianisme et l'éducation dans leur unité*, in-8°, ib., 1837. Il a aussi publié divers articles dans des recueils philosophiques, et une dissertation sur Raban-Maur : *De Rabano Mauro, primo Germaniæ præceptore*, in-4°, Heidelberg, 1811.

X.

SCIENCE. Savoir, c'est connaître avec certitude. Le savoir parfait serait la certitude absolue et universelle; mais ce savoir, qui serait infini et immuable, est évidemment en dehors et au-dessus des conditions de notre nature : il est un attribut de Dieu, et il ne peut être autre chose. Pour nous, c'est un idéal vers lequel nous pouvons tendre indéfiniment sans l'atteindre jamais. Le savoir humain sera toujours borné et toujours perfectible.

Entre la connaissance certaine et l'ignorance, il y a pour nous un intermédiaire : c'est la probabilité, qui s'appuie toujours sur quelque certitude antérieure, qui renferme toujours en elle-même quelque certitude restreinte, et qui peut servir de transition pour arriver à une certitude nouvelle et plus étendue. En effet, la probabilité implique la connaissance de nos motifs actuels de croire ou de ne pas croire à une chose encore douteuse pour nous. La connaissance de l'existence réelle de ces motifs peut être certaine; si elle n'est que probable, il faut que cette probabilité s'appuie, en dernière analyse, sur des motifs dont l'existence soit certainement connue. En outre, il faut que nous sachions avec certitude que nos motifs, insuffisants pour produire une certitude parfaite sur l'objet auquel ils s'appliquent, ont cependant quelque valeur : autrement, ce ne seraient pas pour nous des motifs, et il n'y aurait pas de probabilité. La valeur relative des motifs de probabilité peut quelquefois, mais non toujours, être appréciée d'une manière exacte et mathématique : alors seulement les probabilités peuvent être soumises au calcul. Il y a donc déjà dans la probabilité un véritable savoir, une certitude réelle, mais qui ne s'étend pas à tout l'ob-

jet, encore douteux dans son ensemble, auquel la probabilité s'applique. Par l'acquisition de nouvelles connaissances, la probabilité peut se transformer en certitude.

Le savoir, c'est la certitude vraie. L'erreur, c'est la fausse certitude. En présence de la certitude légitime, le doute est déjà une erreur, puisqu'il est la négation de la certitude acquise; mais, en présence de l'affirmation prématurée, le doute est un premier pas vers la certitude vraie, et, en présence de l'erreur, il est déjà un retour vers la vérité. L'erreur accompagnée de doute n'est plus une erreur à proprement parler : c'est une incertitude, avec tendance encore prédominante vers l'erreur.

Lorsque l'incertitude existe, non pas entre l'affirmation ou la négation d'une proposition qui n'admet ni *plus* ni *moins*, mais entre des appréciations diverses d'une quantité connue empiriquement, ou bien du rapport de deux quantités incommensurables en nombres finis, alors les chances d'erreur se trouvent renfermées entre des limites qui dépendent du degré d'exactitude de nos moyens et de nos procédés d'appréciation. Or, ces limites peuvent être connues quelquefois avec certitude, et presque toujours, en faisant la part de l'incertitude un peu trop large, nous pouvons être sûrs du moins de ne pas la faire trop étroite. Nous pouvons donc alors, avec une certitude entière, fixer un *maximum* et un *minimum* entre lesquels la valeur cherchée se trouve comprise. Le perfectionnement des méthodes et des instruments amène des approximations de plus en plus voisines de l'exactitude, et qui finissent par se confondre sensiblement avec elle, sans cependant l'atteindre jamais d'une manière certaine. Ainsi, de même que la probabilité, l'approximation progressive est aussi un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir parfait, et elle constitue par elle-même un savoir réel.

Le savoir n'est pas toujours science, car la science n'est pas un assemblage confus de notions rapprochées au hasard. Toute science est un ensemble de notions liées entre elles, non pas d'après certains rapports superficiels ou arbitrairement établis, mais d'après la raison et d'après la nature même des choses. Or, pour établir cette liaison naturelle et rationnelle entre des notions nombreuses et variées, il est indispensable de se rendre compte de chacune d'elles, de les comparer et d'en découvrir les rapports. Ainsi, pour connaître scientifiquement, il faut toujours plus ou moins comprendre, et le caractère scientifique d'un ensemble de connaissances est d'autant plus prononcé, que ces connaissances sont plus et mieux comprises, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports.

Or, comprendre entièrement une vérité nécessaire, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les vérités du même ordre et avec le principe éternel de toute vérité; ce serait en comprendre toutes les conséquences et toutes les applications dans l'ordre des vérités contingentes. Comprendre entièrement une vérité contingente, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les autres vérités tant contingentes que nécessaires, et en comprendre la raison d'être et le rapport avec la cause suprême. Comprendre entièrement un être contingent ou un phénomène, ce serait en pénétrer complétement la nature, l'origine et les rapports; ce serait connaître toutes les lois et toutes les causes

qui interviennent dans sa production, si c'est un phénomène; toutes ses facultés, toutes les lois de son activité et toute son histoire, si c'est un être concret : il faudrait pouvoir assigner à cet être ou à ce phénomène sa place dans l'ensemble des choses, ses rapports de différence et de ressemblance, non-seulement avec les objets de même espèce ou de même genre, mais avec les objets plus éloignés dans la classification universelle; il faudrait savoir quels sont les causes et les effets, médiats ou immédiats, de cet être ou de ce phénomène, quels en sont les rapports avec l'ensemble des causes secondes et avec la cause première. Ainsi la science complète du moindre objet comme du plus grand suppose la science universelle. La science du moindre objet, comme du plus grand, est et sera toujours bornée et toujours perfectible. Jamais on n'expliquera complétement l'existence d'un brin d'herbe : on la comprend mieux qu'on ne la comprenait il y a un siècle, et c'est là un progrès qui en suppose beaucoup d'autres dans un grand nombre de sciences.

Ainsi, la science est une et infinie dans son essence absolue; mais elle n'est qu'imparfaitement réalisable dans l'esprit humain, qui ne peut embrasser toutes les choses finies et encore moins embrasser l'infini. La science humaine est nécessairement partielle et, par conséquent, divisible ; sa divisibilité est la condition de ses progrès. Partant d'une première synthèse vague et incomprise, elle arrive, par l'analyse, à une synthèse un peu moins défectueuse, et de là, par des analyses de plus en plus profondes, elle arrive à des synthèses de plus en plus vraies et compréhensives. L'analyse ajourne les questions les plus générales, pour mieux les résoudre; elle les décompose en leurs éléments, qu'elle examine l'un après l'autre; elle ramène ainsi aux questions générales par la solution des questions particulières. Mais, pour ne pas se perdre dans l'étude stérile de détails isolés les uns des autres, il faut qu'elle dirige ses recherches d'après un plan préconçu, et, par conséquent, d'après une hypothèse antérieure, qui se trouve confirmée ou rectifiée par le résultat de ces recherches mêmes. Le champ de la science universelle doit donc se diviser, non pas en parcelles imperceptibles, mais d'abord en grandes régions, qui se subdivisent elles-mêmes en régions de plus en plus restreintes, et au milieu desquelles il faut s'avoir s'orienter pour choisir l'objet spécial de ses recherches. Ces délimitations, d'abord nécessairement vagues et indécises, doivent se fixer de plus en plus d'une manière conforme à la nature des choses, à mesure que la science fait des progrès. C'est ainsi que *les sciences,* distinctes, mais non isolées, coexistent dans *la science,* sans en détruire l'unité. Mais cette unité ne se manifeste qu'autant que les sciences sont unies entre elles suivant leurs vrais rapports, et qu'elles forment ainsi une hiérarchie une et multiple à la fois, où chaque science a le rôle supérieur ou subordonné qui lui appartient, et où toutes se prêtent un mutuel concours.

Au point de vue de l'absolu, la science dominatrice, celle qui embrasse en quelque façon toutes les autres, c'est la science de la cause première, c'est la théologie naturelle. En d'autres termes, pour celui qui possède la science absolue, c'est-à-dire pour l'Etre suprême, la science universelle est comprise, en quelque façon, dans la connaissance

qu'il a de lui-même, de sa puissance, de sa pensée, de ses intentions et de ses actes. Mais l'homme n'est pas et ne peut pas se placer au point de vue de l'absolu; il ne peut pas se faire Dieu, en supposant l'identité de sa pensée avec celle de Dieu, et construire le monde au gré de sa pensée : ce rêve, pour avoir été celui de quelques penseurs éminents, n'en est pas moins le comble de l'illusion. Le point de départ de la pensée humaine est nécessairement dans l'homme même : c'est de là qu'il doit partir pour se rattacher, soit à Dieu, soit à tout ce qui l'entoure; c'est là qu'il trouve la notion de Dieu présente en lui-même; c'est là qu'il trouve tous ses moyens de connaître. Une certaine connaissance de soi-même est donc pour lui le commencement nécessaire de toute science.

D'une part, il faut qu'il arrive à se faire une notion distincte de ces principes antérieurs et supérieurs à l'expérience que tout homme applique, le plus souvent sans s'en rendre compte, de ces *jugements synthétiques à priori*, de ces axiomes, qui sont les majeures sous-entendues de tant de raisonnements instinctifs; il faut qu'il apprenne à formuler les *jugements analytiques*, c'est-à-dire les définitions qui mettent en évidence le contenu implicite de nos idées; enfin il faut que, rapprochant les définitions des axiomes, il en fasse sortir les *sciences déductives*, telles que l'ontologie générale, la science des nombres et la science de l'étendue, ou, en d'autres termes, la métaphysique, l'arithmétique et la géométrie.

D'un autre côté, l'esprit scientifique appliqué aux objets corporels doit étudier les conditions de la perception sensible, la valeur et la portée du témoignage de chacun de nos sens, les causes d'erreur qui résultent, soit d'une confiance présomptueuse dans nos organes, lorsque nous n'en avons pas suffisamment expérimenté la puissance, soit des fausses suppositions et des faux raisonnements impliqués dans les jugements instinctifs que les sensations nous suggèrent. Il doit inventer et perfectionner les instruments et les procédés qui viennent en aide à l'observation sensible, pour augmenter la portée et l'exactitude des données qu'elle fournit. Il doit apprendre à comparer et à grouper ces données, à en faire sortir des notions générales, des *jugements synthétiques à posteriori*. Il ne doit pas en rester là : il faut qu'appelant au secours de l'expérience, d'une part la raison et ses principes nécessaires, d'autre part la foi à la stabilité des lois de la nature, il étende légitimement à tous les êtres semblables entre eux, à tous les phénomènes de même espèce, les notions qu'il a acquises par l'observation de quelques individus ou de quelques faits de chaque espèce, et qu'il étende de même à tous les temps et à tous les lieux les notions acquises par des observations faites en un temps et en un lieu donnés. Il doit aller plus loin encore dans la même voie : il doit découvrir les lois suivant lesquelles les phénomènes se produisent; quand ces lois sont complexes, il doit les décomposer en des lois plus simples, qui se manifestent par l'observation et l'expérimentation convenablement dirigées; il doit, lorsqu'il le peut, arriver ainsi aux lois entièrement simples, qui lui révèlent le mode d'action d'une cause isolée; alors, combinant entre elles plusieurs lois simples, il peut arriver à prévoir les phénomènes qui se produiront

dans des circonstances autres que celles qui ont été observées; il peut, remontant le cours des âges, reconstruire, du moins en partie, le passé de l'univers, par exemple, l'histoire des révolutions célestes, ou même de ces changements dont la surface de la terre nous offre quelques vestiges. Il doit former ainsi les *sciences inductives qui concernent les corps*, c'est-à-dire les *sciences naturelles*.

Enfin, celui qui veut aborder l'étude de l'homme et de la société doit étudier en lui-même et dans ses semblables les facultés, les lois et les méthodes de l'intelligence humaine; il doit en apprécier la portée et chercher les moyens de l'augmenter, en observer les écarts, découvrir les causes qui les produisent et les moyens de les éviter. Il doit s'efforcer, par les mêmes moyens, de connaître toutes les facultés, tous les penchants et tous les besoins de l'âme humaine; de connaître non-seulement l'homme individuel, mais la famille, mais la société, dans leurs principes, dans leurs lois, dans leur histoire et dans leur but. Ici, de même que dans la science des corps, il faut signaler, d'une part, des principes nécessaires; d'autre part, des lois contingentes. Parmi les principes nécessaires applicables au monde moral, il y en a qui concernent et restreignent la possibilité absolue des choses, et ceux-là ont toujours leur accomplissement, de même que les principes nécessaires applicables à l'existence des corps. D'autres, non moins nécessaires, ne s'imposent pas comme conditions de l'existence, mais comme règles de la liberté; et, par cette raison même, ne sont pas toujours obéis. Un des plus dignes objets de l'esprit scientifique est donc de démêler, au milieu des inspirations instinctives de la conscience morale, les principes nécessaires du devoir, d'en déduire toutes les règles, et de montrer l'application de ces règles à la vie individuelle, à la vie de famille et à la vie sociale. Il doit chercher quelle est la destinée de l'homme et de la société, quel en est le but, et quels sont les moyens de l'atteindre. Comme auxiliaire de la morale, il ne doit pas négliger le sentiment du beau, qui, analysé dans ses conditions, les unes nécessaires, les autres contingentes, devient l'objet de l'esthétique, science théorique et pratique à la fois. Il doit entrer ainsi en possession du domaine des *sciences inductives, qui concernent les êtres intelligents*, ou du domaine des *sciences morales*, non moins vaste que celui des sciences naturelles.

Dans les sciences déductives, dans les sciences naturelles, dans les sciences morales, l'esprit humain se trouve sans cesse en présence de l'infini, de l'Etre suprême, en qui seul peuvent résider éternellement les idées nécessaires, qui seul est la cause première souverainement intelligente de l'ordre physique et de l'ordre moral, et qui seul peut ménager à l'homme l'accomplissement de sa destinée au delà des limites de cette vie. Il est donc nécessaire de donner pour couronnement aux autres sciences la théologie naturelle, la science de la Providence et de l'immortalité.

Dans cet aperçu rapide, nous n'avons point la prétention de donner une classification des sciences, mais seulement d'en marquer quelques grandes divisions, fondées sur des différences importantes que pourtant il faut bien se garder d'exagérer.

Dans les sciences déductives pures il n'est pas besoin d'induction

expérimentale ; mais, au début, il y a l'observation des jugements instinctifs, où se trouvent impliqués les principes nécessaires ; il y a l'induction rationnelle, qui les en dégage ; il y a ensuite l'observation des faits dans lesquels ces principes trouvent leur application ; il y a la généralisation immédiate, qui, à propos de ces faits et en les dégageant des circonstances accidentelles, trouve les définitions rigoureuses, points de départ de toute science déductive. Ce n'est pas tout : les sciences déductives valent surtout par leur application, et c'est aux résultats de l'observation et de l'induction expérimentale qu'elles s'appliquent.

D'un autre côté, nous avons vu que cette induction s'arrêterait aux premiers pas, si elle n'invoquait pas des principes nécessaires empruntés aux sciences déductives. D'ailleurs, le raisonnement déductif doit y intervenir sans cesse, pour interpréter, développer et appliquer les résultats de l'induction. Dans les sciences naturelles, lorsque l'induction nous a conduits, non-seulement des faits aux lois complexes, mais de celles-ci aux lois premières et simples, on peut partir de ces lois contingentes, mais certaines, comme on partirait d'un principe nécessaire, et l'on peut en déduire les lois complexes par une série de combinaisons. En astronomie, par exemple, on peut partir de la loi de l'attraction universelle appliquée aux différents corps de notre système planétaire, pour en déduire et les *lois de Képler* et les *lois des perturbations*, et l'on n'a besoin que d'un petit nombre de données empiriques, établies chacune par des observations exactes et multipliées, pour tracer longtemps d'avance toute une vaste série de phénomènes astronomiques futurs. Ainsi, plus les *sciences inductives* sont parfaites, plus elles se prêtent au concours des *sciences déductives*, et voilà comment se forment des *sciences mixtes*, qui participent des unes et des autres, l'astronomie mathématique, la géographie mathématique, la physique mathématique, etc.

Il en est de même pour les sciences morales : l'observation psychologique en est le point de départ ; mais elle serait bien stérile, si, pour sortir du point de vue purement subjectif, elle n'invoquait quelques principes qui appartiennent à la métaphysique ; si elle n'avait recours au raisonnement déductif, qui part de ces principes ; si elle n'aboutissait à une méthode, dans laquelle le raisonnement déductif a sa place ; et si elle n'arrivait à la morale, qui part aussi de principes nécessaires, et dont les détails ne peuvent s'éclairer sans la déduction. La nécessité d'adjoindre le raisonnement déductif et quelquefois le calcul mathématique à l'observation, ne se montre pas moins dans toutes les sciences qui concernent l'ordre social, notamment dans l'établissement des règles du droit naturel et des doctrines de l'économie politique. De même encore, quoique la croyance en Dieu et en l'immortalité de la personne humaine ait son fondement inébranlable dans l'assentiment spontané de la conscience, elle n'entre dans la science proprement dite que par le raisonnement inductif et déductif à la fois.

La division n'est pas plus absolue entre les deux branches principales des sciences inductives. L'homme n'est pas un pur esprit indépendant de la nature corporelle ; il y tient, au contraire, par ses

organes, qui le mettent en rapport avec les autres hommes et avec les différents corps de l'univers, et qui sont l'instrument obligé, rebelle quelquefois, de ses opérations, même purement intellectuelles; il y tient par ses besoins, par ses penchants et par toute son activité externe, qui, lors même qu'elle se propose et atteint un but supérieur, agit toujours sur la matière et par la matière. Soit que l'on se contente de constater en fait les rapports du physique et du moral dans l'homme, soit qu'on essaye de les expliquer, on est bien obligé de les faire intervenir sans cesse dans l'étude de nos facultés, et spécialement de nos moyens de connaître; dans l'étude des lois de l'esthétique, qui reposent d'une part sur des principes nécessaires, d'autre part sur les lois contingentes de notre aptitude intellectuelle et de notre sensibilité physique et morale; dans l'établissement de la méthode intellectuelle, de la règle morale et du droit naturel; dans toutes les branches de l'économie politique, qui, spiritualiste par son but, doit se proposer de satisfaire aux nécessités de la double nature de l'homme, en mettant la matière au service de l'intelligence soumise elle-même à la loi du devoir, et d'aider ainsi l'homme dans l'accomplissement de sa destinée. Les sciences morales ne peuvent donc se séparer entièrement des sciences naturelles. Réciproquement, celles-ci ne peuvent pas, non plus, se passer du concours des sciences morales. En effet, elles ont pour objets les corps; mais elles sont faites par l'homme et pour l'homme. Elles supposent donc une certaine connaissance au moins implicite des facultés intellectuelles de l'homme et de leurs lois, de ses moyens de connaître, de la méthode qui convient à son intelligence, des causes et des remèdes de ses erreurs; en outre, elles supposent certaines notions métaphysiques sans lesquelles l'induction, du moins dans ce qu'elle a de plus élevé, serait impossible; elles emploient certaines hypothèses utiles au progrès de la science, et qui ont besoin d'être inspirées par des considérations philosophiques; dans la direction de leurs recherches et dans l'interprétation de leurs résultats, elles subissent nécessairement l'influence d'une philosophie quelconque; faites pour concourir à l'accomplissement de la destinée humaine, elles ne peuvent pas être indépendantes des opinions scientifiques qui concernent cette destinée. Ainsi, par leur point de départ, par leur méthode et par leur fin, les sciences naturelles sont en relation avec les sciences morales.

Il y a aussi une liaison entre les connaissances scientifiques et rationnelles et celles qui dérivent soit de l'empirisme aveugle, soit du principe d'autorité. Les mêmes connaissances peuvent quitter peu à peu le dernier de ces deux caractères pour revêtir le premier; et c'est ce qui est arrivé successivement à tous les ordres de connaissances aujourd'hui purement rationnelles. Bien plus, certaines connaissances doivent participer toujours à ces deux caractères. L'histoire ne releva d'abord que de la mémoire et de l'imagination appliquées aux témoignages conservés par tradition; elle commença à devenir une science lorsqu'elle s'inquiéta de contrôler les témoignages, et d'appliquer les principes de la critique à la détermination des faits passés, des circonstances et des époques où ils se sont produits, et du lien qui les unit entre eux. Elle fut plus scientifique encore lorsque, par des induc-

tions légitimes, elle s'inquiéta d'expliquer les faits par leurs causes, et surtout lorsqu'au nom des principes de la morale, du droit et de l'économie politique, elle s'efforça d'apprécier les institutions et les événements, et qu'elle essaya de déterminer les lois du libre développement de l'humanité. Mais elle devra toujours admettre beaucoup de faits sans pouvoir les expliquer, et elle devra toujours s'appuyer principalement sur l'autorité du témoignage.

Le droit naturel, source commune de ce qu'il y a de bon et de vrai dans les principes généraux de toutes les législations, est l'objet d'une science rationnelle, et qui peut être parfaitement vraie, mais qui sera toujours vague; qui sera toujours indispensable, mais toujours insuffisante. Le droit naturel aura son complément nécessaire dans le droit positif, qui s'est établi primitivement par l'usage et par l'empirisme, mais qui, plus tard, a demandé des inspirations à la science, et qui est devenu lui-même l'objet d'une science, lorsqu'on s'est inquiété de rattacher ses prescriptions à une théorie, de les interpréter d'après des principes, et de les apprécier d'après les lumières du droit naturel. Mais le droit positif, dans ses dispositions spéciales, appropriées à tel peuple et à telles circonstances, relèvera toujours du principe de l'autorité humaine.

Dans une sphère très-inférieure, ce qu'il y a de vrai au fond des croyances instinctives et empiriques dérive des mêmes principes que les connaissances rationnelles, et en diffère surtout, faute d'être accompagné, comme ces dernières, de la notion réfléchie de ces principes et de la conscience du chemin parcouru pour arriver aux vérités qui s'y rattachent. Il ne faut ni accepter sans contrôle, ni trop dédaigner les résultats de ce travail latent de l'esprit humain. Les sciences elles-mêmes ne peuvent faire de progrès sans recourir à l'imagination aidée de l'instinct du vrai, pour diriger les recherches, et pour trouver les hypothèses, qu'il s'agira de confirmer ou de réformer par l'expérience. Les sciences ne peuvent se conserver et se développer d'une manière indépendante de la tradition et de l'autorité. Heureusement chaque homme n'est pas réduit à développer isolément ses facultés intellectuelles : le langage le met en communication de pensée avec ses semblables; l'éducation façonne l'instrument dont il devra se servir. Heureusement aussi sa tâche n'est pas de refaire la science tout entière : la tradition et l'enseignement la lui livrent telle que l'ont faite les siècles passés. Nécessairement il doit d'abord, et il devra même toute sa vie, croire beaucoup sur la parole du maître : il garde sa liberté, et il en use ; mais il ne peut vérifier toutes les propositions qu'il a besoin d'employer. Par exemple, même dans une science où enseigner c'est démontrer et où chaque démonstration se justifie par elle-même, dans les mathématiques pures, qui pourrait s'imposer la loi de considérer comme non avenus tous les résultats des calculs des mathématiciens antérieurs, et de les refaire tous, avant de s'en servir? Mais surtout, que serait l'astronomie, si chaque astronome n'ajoutait foi qu'à ses propres observations? Que serait l'histoire naturelle, si chaque naturaliste n'admettait que ce qu'il a vu de ses yeux? En physique, la plupart des expériences peuvent se répéter ; mais que deviendrait la physique, si chaque physicien devait employer son temps à les répéter

toutes avant de croire à aucune? Au lieu de cela, chaque physicien accepte d'abord provisoirement la science telle que ses devanciers l'ont faite ; puis il s'attache à une certaine partie pour la compléter et pour la rectifier, s'il est nécessaire : dans ce champ restreint, il répète les expériences anciennes, pour peu qu'elles soient importantes et qu'elles puissent sembler suspectes d'erreur ou d'inexactitude ; il corrige les résultats anciens s'ils étaient faux, ou s'ils n'étaient pas suffisamment approximatifs il y ajoute les résultats de nouvelles expériences ; sur ces données plus exactes et plus étendues, il essaye de fonder une meilleure théorie. Voilà comment dans les sciences la tradition se concilie avec les progrès et avec l'indépendance du jugement personnel.

Ainsi la science est une et multiple à la fois, non-seulement dans son essence absolue, mais dans son développement sous les conditions de la connaissance humaine. A mesure qu'elle se perfectionne, ses diverses parties, en devenant plus scientifiques, deviennent à la fois plus distinctes et plus étroitement liées entre elles, parce qu'à la juxtaposition confuse des notions incertaines et vagues succède la subordination hiérarchique des sciences. Primitivement, le caractère purement scientifique ne se montre dans aucun ordre de connaissances : celles qui apparaissent au premier âge de la vie intellectuelle des peuples relèvent presque exclusivement de l'autorité divine ou humaine, de la tradition, de l'instinct du vrai, de l'empirisme pratique, ou de l'imagination. Cependant la curiosité scientifique s'éveille de bonne heure ; mais elle s'attaque d'abord à un problème universel et unique qu'elle n'est pas en état de résoudre, au problème de l'origine des choses, problème qui embrasse celui de l'origine et de la destinée du genre humain. Elle en demande la solution moins à l'étude du présent qu'aux souvenirs du passé : si la tradition vraie lui fait défaut, elle appelle en aide l'imagination, dont les rêves usurpent l'autorité de l'inspiration divine ; ainsi se forment les mythes cosmogoniques et épiques, qui cachent une sorte de philosophie instinctive, et qui prétendent être l'histoire de l'univers et de l'humanité, l'explication du passé, du présent et de l'avenir. Chez les peuples où, malgré les erreurs du polythéisme, l'esprit humain a conscience de sa force, il peut, par des essais successifs, trouver enfin sa voie et se tracer peu à peu une marche régulière et progressive vers la connaissance scientifique. Chez les peuples où le panthéisme domine, où la raison et la liberté humaines sont méconnues en même temps que la Providence divine, où l'on voit Dieu partout, mais sans ses attributs essentiels, où *tout est Dieu, excepté Dieu même ;* chez ces peuples, l'inspiration divine simulée ou imaginaire reste à peu près seule chargée de l'enseignement scientifique ou de ce qui en tient lieu, et elle s'oppose à tout progrès régulier.

En Orient, le peuple juif, conservateur solitaire de la vérité religieuse, a fait beaucoup pour l'avenir du genre humain, mais a peu fait directement pour la science. Chez les autres peuples antiques de l'Orient, l'imagination résout audacieusement les problèmes de la science et impose ses solutions au nom de l'inspiration divine ; la raison ne se tait pas entièrement, mais elle se cache sous l'apparence d'une autorité étrangère, et, par suite, elle ne s'inquiète pas de la

légitimité de la méthode ni de l'exactitude de ses procédés. A l'époque présumée du développement original de leurs sciences, ces peuples n'ont pas d'histoire, ni surtout de chronologie : ils comptent presque tous par centaines les siècles de leur existence, et c'est dans cette antiquité fabuleuse qu'ils placent leurs principales découvertes, ou, pour mieux dire, les principales révélations qu'ils disent avoir reçues. Après un premier mouvement intellectuel d'une remarquable vigueur, il y a eu chez eux arrêt de développement, immobilité ou agitation stérile dans un même cercle ; car le principe du progrès intellectuel leur a manqué. A partir du IVe siècle avant notre ère, les relations avec les Grecs, puis avec les Romains, ont apporté à ces peuples de l'Orient de nouvelles connaissances scientifiques, qu'ils se sont appropriées en les défigurant et en les combinant avec leurs doctrines prétendues révelées; car, chez eux, la vérité même ne se produit en général que sous la forme du mensonge.

Le plus spéculatif de ces peuples, ce sont les Hindous : panthéistes matérialistes ou idéalistes, ils ont la gloire, si c'en est une, d'avoir devancé presque toutes les erreurs des philosophes modernes; mais chez eux tous les systèmes se sont produits à titre de commentaires de leurs livres sacrés, où en effet ils se trouvent en germe. Après la philosophie, et surtout après la logique déductive, les deux sciences que les Hindous paraissent avoir cultivées avec le plus d'originalité et de succès sont l'arithmétique et l'algèbre numérique. Cependant on ne sait pas au juste ce que, dans ces deux sciences, les Hindous du VIe siècle de notre ère peuvent devoir à Diophante, dont les œuvres sont perdues en partie, et à d'autres arithméticiens grecs dont il ne nous reste rien. Quant à l'originalité trop vantée de leur géométrie, elle est plus que contestable : la compilation géométrique de Brahmegupta, où l'on avait cru trouver la preuve de cette originalité, a pour source principale, sinon unique, un abrégé grec d'un ouvrage d'Héron d'Alexandrie, abrégé dont il nous reste quelques extraits, mais dont la proposition la plus difficile n'a jamais été comprise ni par Brahmegupta, ni par aucun géomètre hindou, parce que l'abrégé grec ne contenait que des énoncés sans démonstrations. Leur astronomie, prétendue révélée, et qu'ils ont fait remonter à des centaines de siècles par des calculs rétrogrades, est fondée, dans ce qu'elle a de meilleur, sur les données des astronomes grecs alexandrins, et leur astrologie a fait aussi de larges emprunts aux doctrines superstitieuses des astrologues grecs.

Chez les Chinois, c'est de tout temps l'empirisme pratique qui domine, sous une autorité despotique qui a tout réglé, jusqu'aux plus minces détails. Chez eux on trouve l'observation, mais sans puissance inductive; des procédés ingénieux, perfectionnés par tâtonnement sans théorie, et suivis avec une infatigable patience; des arts assez avancés, et pas de sciences dignes de ce nom. Leur astronomie elle-même, assez remarquable dans ses procédés pratiques dès une antiquité assez haute, était moins une science qu'un art un peu plus relevé que les autres par son objet, et cet art même, dont les progrès n'ont pas continué, a été surpassé par l'école grecque alexandrine.

Les Arabes, les Mèdes et les Perses n'ont rien fait pour la science

avant l'islamisme. Les Chaldéens de la Babylonie ont été conduits par les superstitions astrologiques à faire des observations astronomiques, qui ont pris un caractère scientifique à partir du moment où ils ont commencé à pouvoir les dater dans une ère fixe, c'est-à-dire à partir du VII[e] siècle avant notre ère : ils ont trouvé empiriquement avec assez d'exactitude les périodes de temps qui ramènent à peu près les mêmes phénomènes astronomiques; là s'est borné leur rôle original. Ils ont échoué dans la théorie, jusqu'au moment où ils ont emprunté les hypothèses grecques.

Les anciens Egyptiens ressemblent aux Chinois par l'empirisme, par l'esprit de tradition et d'immobilité, et par le génie des arts utiles à la vie. Leur géométrie paraît avoir été purement pratique, sans théorie et sans démonstrations : pour se passer de la mesure des angles et de la trigonométrie, qu'ils ignoraient, ils avaient des procédés ingénieux, qui leur furent empruntés par les arpenteurs grecs et romains. Leur astronomie, mêlée d'astrologie, paraît avoir eu le même caractère pratique que celle des Chaldéens, et, au milieu des incertitudes et des mensonges de leur chronologie, ils paraissent n'avoir jamais eu une ère fixe, ni aucun moyen exact de comparer les dates de leurs observations. Ils ont eu le mérite d'avoir essayé, les premiers peut-être, de se représenter géométriquement les mouvements du soleil, de la lune et des cinq planètes alors connues. Jusque vers l'époque des guerres médiques, ils ont eu des connaissances mathématiques à communiquer aux Grecs; mais bientôt les rôles furent changés : par exemple, ce sont les Grecs qui les premiers ont découvert la précession des équinoxes. L'ignorance des Chaldéens et des Egyptiens sur ce point suffit pour marquer l'infériorité de leur astronomie.

Le peuple grec est le seul peuple de l'antiquité chez qui la science ait une histoire, chez qui elle ait eu un développement régulier, une méthode rationnelle et un principe de progrès. Mais l'histoire de la science chez les Grecs se confond pendant longtemps avec l'histoire de la philosophie. Nous nous transporterons donc à l'époque où ces deux choses commencent à se distinguer, tout en restant unies par plus d'un point.

Platon est le premier de tous les philosophes de la Grèce qui ait essayé de tracer une division hiérarchique des sciences. Au premier rang il place la connaissance de Dieu et des *idées*, objet sublime de la *raison*, mais auquel il faut s'élever peu à peu par la méthode dialectique, en partant des données de l'observation, et d'où il faut descendre aux applications morales et politiques. Au second rang, il place la connaissance des *mathématiques*, objet de la *science*, considérée par Platon comme intermédiaire entre la raison et l'*opinion*, et comme participant à la certitude de la première. Enfin, au troisième rang, il place les connaissances *physiques*, objet de l'*opinion*, où l'on n'atteint pas la certitude, mais seulement la vraisemblance. Il rattache l'astronomie aux sciences mathématiques, mais en la fondant sur l'hypothèse et le calcul, sans y donner assez de place à l'observation. Il n'a pas deviné ce que pouvaient devenir les sciences physiques fondées sur l'observation et l'induction, et précisées par les mathématiques. Il avait cependant sous les yeux l'exemple de la théorie mathématique des sons,

formulée par les pythagoriciens ; mais il croyait sans doute que cette théorie avait été trouvée *à priori*, et que l'expérience n'était qu'imparfaitement d'accord avec elle. Il avait aussi sous les yeux l'exemple du légitime succès qu'Hippocrate avait obtenu, par l'induction expérimentale dans une science éminemment utile, dans la médecine. Mais Platon la considérait sans doute moins comme une science que comme un art conjectural. La médecine avait, en effet, beaucoup trop ce caractère dans les écrits des philosophes ioniens et pythagoriciens qui s'en étaient occupés avant Platon. Mais, philosophe lui-même, Hippocrate était entré avec une rectitude d'esprit et une perspicacité merveilleuse dans la voie de l'observation médicale, dont il avait su faire prédominer les résultats au milieu des hypothèses physiologiques nécessairement fort inexactes de son temps, et malgré l'insuffisance des connaissances anatomiques de cette époque.

Aristote organisa ce que Platon n'avait fait qu'esquisser avec génie. Il fonda la métaphysique sur une analyse puissante, bien qu'imparfaite, des notions naturelles de l'esprit humain. Il établit l'histoire naturelle et la météorologie descriptives, la psychologie, la morale, la politique, la rhétorique et la poétique sur l'observation et la comparaison des faits. Il formula les lois de la méthode déductive d'après un examen approfondi de ses procédés ; il indiqua la méthode inductive, mais sans en tracer les règles si compliquées, sans en montrer les conditions et les ressources, sans en marquer toute la portée, et sans signaler toute l'étendue de ses applications. Dans les sciences physiques, il n'assigna à l'induction qu'un rôle préliminaire pour atteindre les idées générales et pour dégager les principes nécessaires ; mais c'est par la déduction et en partant de la métaphysique qu'il voulut construire les théories physiques, et c'est ainsi qu'il leur donna une apparence trompeuse d'exactitude et de rigueur. Son œuvre immense excita l'admiration plutôt que l'émulation. Il eut beaucoup de commentateurs, mais non d'imitateurs ou de continuateurs dignes de lui.

Depuis la fondation d'Alexandrie, les sciences prirent chez les Grecs un nouvel essor. Il est vrai que l'histoire naturelle, abandonnée de la philosophie, ou bien empruntant au stoïcisme la doctrine superstitieuse des sympathies et des antipathies occultes, se perdit dans les petits détails et dans les compilations plus ou moins érudites, ou bien dans la recherche plus curieuse que critique des faits réputés extraordinaires ou merveilleux ; mais les sciences mathématiques pures, désormais sûres de leur méthode et indépendantes de toute hypothèse philosophique, accomplirent d'admirables progrès, auxquels, du reste, les philosophes ne furent pas étrangers. On vit aussi se perfectionner, plus ou moins rapidement, la mécanique, l'optique, l'astronomie, la géographie mathématique, en un mot toutes les sciences où il s'agissait de déduire mathématiquement les conséquences de quelques données physiques qui ne dépassaient pas les procédés et les moyens d'observation alors connus, et qui n'exigeaient pas de grands efforts d'induction expérimentale. L'astronomie avait besoin de la trigonométrie : Hipparque l'inventa. Elle avait besoin d'observateurs : elle en eut un de premier ordre ; ce fut Hipparque. Dans Ptolémée, elle trouva plus tard un organisateur habile, mais inexact, qui pourtant en optique

fut observateur en même temps que théoricien. La plupart des autres branches de la physique restèrent dans le domaine de la philosophie et ne purent acquérir une existence propre. L'anatomie, délivrée enfin d'entraves superstitieuses, fit de grands progrès. Ceux de la physiologie et de la thérapeutique furent aussi assez étendus, mais plus contestables et plus mêlés d'erreurs, parce que ces deux sciences, dont la première doit tant à Galien, mais dont la seconde ne retrouva pas, si ce n'est peut-être dans Arétée, un génie observateur comparable à celui d'Hippocrate, auraient eu besoin toutes deux d'une méthode inductive plus sûre et d'une philosophie plus vraie que celles qui dominaient alors. Les stoïciens et les épicuriens procédaient dans les sciences naturelles par hypothèse, les premiers avec le dogmatisme présomptueux de leur panthéisme matérialiste; les derniers avec un scepticisme insouciant pour tout, si ce n'est pour leur théorie des atomes et pour leur négation de la Providence. Le péripatétisme languissait. La nouvelle Académie concentrait des efforts stériles sur le problème de la certitude, et préparait la voie au scepticisme absolu, qui allait ébranler toutes les sciences, et qui, s'ajoutant à la dépravation générale et au désordre profond de la société, menaçait de compléter la destruction de toutes les croyances religieuses et morales du monde païen.

Le christianisme naissait; mais il lui fallait subir trois siècles de persécutions pour s'emparer du monde romain. En attendant, il y eut un essai de renaissance de tous les systèmes philosophiques du passé. Ayant fait l'épreuve individuelle de leur insuffisance, ils essayèrent de se rapprocher, de s'unir entre eux, et d'absorber toutes les sciences et toutes les religions des peuples païens, en faisant en même temps quelques emprunts au christianisme. Mais, pour opérer cette fusion, il fallait une doctrine. Cette doctrine puissante, mais erronée, ce fut le néoplatonisme, empreint à la fois de la subtilité grecque et de l'imagination orientale, conciliant en apparence, exclusif en réalité, puisqu'il changeait complétement, par des interprétations forcées, les doctrines qu'il prétendait réunir dans la sienne. Le panthéisme idéaliste des néoplatoniciens, en même temps qu'il falsifiait l'histoire de la philosophie et des sciences, leur enlevait leur méthode rationnelle et quelques-uns de leurs résultats les plus avérés, pour y introduire toutes les superstitions et pour les soumettre au joug d'une autorité illusoire. Par exemple, en astronomie, il niait la précession des équinoxes au nom de la science des Egyptiens et des Chaldéens, science qui, fondée d'abord sur une révélation des dieux, ensuite sur des observations prolongées pendant plusieurs *grandes années du monde*, et prouvée infaillible par les prédictions astrologiques des événements publics et privés, devait l'emporter sur les observations peu nombreuses d'Hipparque et de Ptolémée; et ce n'était pas le thaumaturge Jamblique qui s'exprimait ainsi, c'était le savant Proclus. Les astronomes grecs avaient trouvé que les étoiles fixes n'ont pas de parallaxe sensible et que le soleil en a une, et que, par conséquent, le soleil est plus près de nous que les étoiles fixes; mais, dit l'empereur Julien, cette opinion grecque, reposant seulement sur des conjectures tirées de l'observation des phénomènes, doit le céder à un dogme ré-

vélé aux mages par les dieux, ou tout au moins par les génies, dogme d'après lequel le soleil se meut dans une région située au-dessus de celle des étoiles fixes. Voilà comment les néoplatoniciens et leurs disciples traitaient la science.

Pendant le moyen âge, l'esprit humain, ayant conscience de sa faiblesse présente, se rattacha de toutes parts au principe de l'autorité, principe qui, en effet, l'empêcha de se perdre entièrement dans l'ignorance, l'erreur et le désordre. Dans le domaine de l'intelligence, au-dessous de l'autorité suprême de la religion et de l'Eglise, il y eut l'autorité des anciens, surtout d'Aristote, et l'autorité des docteurs de la scolastique. La théologie fut la science dominatrice : elle part et doit partir du principe d'autorité ; les autres sciences se soumirent à ce même principe, non sans quelques révoltes : elles perdirent ainsi leur méthode et leurs principaux moyens de progrès, mais elles ne périrent pas, et c'était beaucoup alors. L'esprit humain épuisé se fortifia par la gymnastique de la logique, par les luttes de la scolastique, par une étude patiente de quelques textes anciens. Cette longue compression prépara son essor, auquel il avait préludé par un travail latent, par une accumulation lente de quelques découvertes, dues surtout aux Arabes musulmans, qui, non contents d'étudier et de commenter les Grecs, les imitèrent quelquefois avec succès dans les procédés mathématiques et dans les observations astronomiques, et qui transmirent à l'Occident quelques connaissances pratiques de l'Inde et de la Chine.

Le moyen âge avait connu imparfaitement une faible partie des trésors de l'antiquité. Une connaissance plus complète du passé prépara l'émancipation de l'esprit humain. Pendant cette époque de transition l'on vit tous les systèmes antiques se reproduire, se combattre, se détruire dans ce qu'ils avaient de plus défectueux, et faire place peu à peu aux idées nouvelles qui jaillirent de cette lutte, aux observations et aux découvertes physiques, astronomiques, géographiques, qui peu à peu vinrent contredire les anciennes hypothèses. Au milieu de ces efforts, d'abord incertains, l'esprit scientifique trouva enfin sa voie. La méthode philosophique et la méthode inductive des sciences naturelles furent esquissées dans leurs principaux traits : l'une par Descartes, qui joignit avec succès l'exemple au précepte ; et l'autre par Bacon, qui généralisa et étendit, mais en théorie seulement, les procédés déjà suivis par Galilée, et bientôt après perfectionnés par Newton. En même temps, la méthode analytique, aidée des signes algébriques, laissa bien loin en arrière les résultats obtenus jusque-là par l'emploi presque exclusif de la méthode synthétique dans les sciences mathématiques. Dès lors, ces sciences ont pu prêter aux sciences naturelles un bien plus utile concours. Ces diverses méthodes ont été confirmées, complétées et rectifiées par les progrès ultérieurs de la science jusqu'à nos jours. Elles sont acceptées et pratiquées par tous les peuples de l'Europe et par leurs colonies. Désormais, grâce à l'imprimerie et à la facilité des communications, la science n'a qu'un seul et même développement, auquel chaque nation contribue pour sa part. A la faveur de ce concours, du perfectionnement des méthodes et des instruments, et de la spécialité des recherches,

le champ de la science, en même temps qu'il s'est immensément agrandi par la création de sciences nouvelles, a été fouillé à des profondeurs jusqu'alors inconnues.

De plus en plus, les sciences doivent toutes concourir vers un même but, en gardant chacune leur méthode propre et leur indépendance, en même temps que leurs rapports naturels les unes avec les autres. C'est la science des facultés de l'homme, de leur portée, de leurs limites et de leur but, c'est la philosophie vraie, qui peut produire et maintenir entre les sciences cette unité et cette harmonie; mais il faut que la philosophie soit à la hauteur de cette mission et qu'elle ne s'y refuse pas; il faut aussi que son concours soit accepté par les autres sciences. Ces conditions ont été remplies plus ou moins à diverses époques depuis la renaissance, mais jamais d'une manière pleinement satisfaisante. Descartes avait eu le tort de croire que les lois physiques pouvaient et devaient être trouvées *à priori*. Bacon formula d'une manière vraie dans son ensemble, quoique défectueuse en beaucoup de points, la méthode des sciences naturelles, mais sans en marquer convenablement les rapports avec la philosophie, sans comprendre la valeur de la recherche des causes efficientes, et en écartant trop la considération des causes finales. Leibnitz établit la contingence des lois physiques; mais, au lieu d'en conclure la nécessité de la méthode expérimentale, il en conclut qu'il fallait partir des causes finales pour trouver les lois physiques : il voulut faire des causes finales l'instrument des sciences naturelles, tandis qu'elles en sont la conclusion. L'école de Locke appliqua à la philosophie la méthode de Bacon, mais d'une manière étroite et exclusive : en méconnaissant le rôle légitime des notions *à priori* et de la déduction, cette école tomba dans le matérialisme. Ce fut elle qui s'empara de la direction des sciences naturelles; elle les affermit dans la méthode expérimentale et elle leur laissa le concours des mathématiques; mais elle les priva des vues élevées du spiritualisme, seul capable de perfectionner leur méthode générale, d'interpréter leurs résultats, de diriger leurs recherches de la manière la plus utile et la plus sûre, et de les faire conspirer ensemble vers un même but conforme à la destinée générale de l'homme. Elles se développèrent d'une manière trop isolée; elles se perdirent dans des détails infinis, avec trop peu de vues d'ensemble, ou bien avec des vues étroites ou fausses; elles prirent quelquefois des hypothèses mal faites, par exemple les hypothèses *phrénologiques*, pour des résultats légitimes de l'expérience. Dans leurs conclusions, elles furent trop souvent superficielles, ou même erronées, et agressives contre les doctrines morales, philosophiques et religieuses.

La nouvelle philosophie allemande voulut s'opposer à cette action dissolvante du matérialisme; mais la philosophie de Kant enlevait à toutes les sciences, excepté à la psychologie et à la morale, la certitude objective. Fichte réduisait tout au *moi*, et niait ainsi l'objet même de toute science autre que celle du *moi*. L'*idéalisme transcendantal* des successeurs de Kant et de Fichte a voulu rabaisser la méthode expérimentale, dont il a nié les plus beaux résultats; il a voulu la remplacer dans toutes les sciences par sa méthode illusoire

de *construction à priori;* il a nié la liberté humaine et la Providence divine, et finalement, poussé de nos jours à ses dernières conséquences, il a abouti aux mêmes conclusions que le matérialisme pur.

Pendant ce temps, surtout en Angleterre et en France, le spiritualisme renaissait, timide d'abord, et soucieux, avant tout, de se défendre. La philosophie écossaise a gardé trop fortement l'empreinte de cette timidité; l'école française moderne s'en est un peu affranchie; mais elle a laissé la philosophie trop isolée des autres sciences : c'est pourquoi l'influence du spiritualisme sur les sciences naturelles et sociales a été trop médiate, trop restreinte; mais elle a été pourtant déjà bien salutaire. Il y a lieu d'espérer qu'elle le sera de plus en plus à l'avenir.

Le besoin de conciliation et d'harmonie se fait de plus en plus sentir entre tous les ordres divers de connaissances humaines. On sent mieux que jamais, dans chaque genre d'étude, le besoin de spécialité pour approfondir, et le besoin de notions étendues et variées pour que les progrès de toutes les sciences servent à chacune d'elles. La popularisation de toutes les sciences par des résumés exacts, clairs, concis et accessibles à tous, vient en aide à ce besoin. Les sciences justifient sans cesse aux yeux de tous leur utilité par des applications pratiques, au-dessus desquelles la théorie pure se maintient dans ses droits : car on comprend que, d'une part, elle fortifie la pensée, instrument de toutes les connaissances, et que, d'autre part, c'est par elle qu'on arrive aux connaissances applicables, et souvent aux applications les plus imprévues.

SCIOPPIUS. *Voyez* SCHOPPE.

SCOLASTIQUE (PHILOSOPHIE). C'est la philosophie qu'on professait dans les écoles du moyen âge. On est aujourd'hui considéré comme philosophe dès qu'on pense avec quelque liberté, et l'on a vu décerner ce titre à des gens qui, n'ayant pas d'études, ne soupçonnaient pas que la philosophie pût être la matière d'un enseignement. Au moyen âge il ne suffisait pas même, pour être compté parmi les philosophes, d'avoir à grand labeur étudié diverses doctrines, et pris entre elles un parti; il fallait encore, après avoir subi des épreuves, avoir acquis le droit d'enseigner. Dans ce temps, la philosophie scolastique était, à proprement parler, toute la philosophie; elle ne se distinguait d'aucune autre. La distinction devint nécessaire, aussitôt qu'on n'eut plus besoin de monter en chaire pour adresser la parole au public. L'imprimerie venait d'être inventée, et l'un des premiers résultats de cette invention était de compromettre la situation des écoles : désormais la parole allait franchir toutes les distances, et des docteurs sans diplôme allaient avoir le monde entier pour auditoire, tandis que les régents universitaires verraient diminuer chaque jour le nombre de leurs jeunes clients. Les anciennes méthodes ne pouvaient guère s'accommoder à cette nouvelle forme de l'enseignement : aussi les nouveaux maîtres ne tardèrent-ils pas à les abandonner pour en chercher d'autres, et ils en trouvèrent facilement de plus simples : de sorte que la philosophie scolastique devint bientôt tout à fait étrangère, par

ses procédés, à la philosophie qu'on enseignait au moyen des livres. Dès le XVIe siècle, il y avait entre l'une et l'autre une telle différence, que la méthode scolastique, décriée par tous les beaux esprits, n'avait plus d'autre objet que de préparer la jeunesse à de plus hautes et plus nobles études. Jalouse de rétablir ses affaires et de reconstituer son empire, elle fit alors promulguer de solennels décrets contre toutes les nouveautés ; mais ces menaces de l'impuissance n'arrêtèrent pas les novateurs, et le XVIIIe siècle les vit envahir peu à peu toutes les écoles séculières. Telles furent les grandeurs, telle fut la décadence de la philosophie scolastique.

Cela fait assez connaître quel est le véritable caractère de cette philosophie. On s'est occupé souvent de la définir, et la plupart des définitions qu'on a proposées sont bien loin d'être satisfaisantes.

Beaucoup de gens croient encore que ce nom de *scolastique* est celui d'un système ; que les docteurs scolastiques professent des principes communs, et argumentent concurremment sur les mêmes thèses pour aboutir aux mêmes conséquences. Entre ces docteurs il en est un, saint Thomas, qui surpasse tous les autres par l'éclat de son génie : aucune renommée ne fut égale à la sienne ; et, quand finirent les orageux débats auxquels il prit une part si considérable, la majorité se déclara pour ses conclusions. Cela est vrai ; mais saint Thomas n'eut-il pas de nombreux contradicteurs? Descartes est assurément le plus grand nom de la philosophie moderne ; mais combien de systèmes ne connaît-on pas qui diffèrent de celui de Descartes, et qui doivent leur succès à ces différences? Il en est de même de saint Thomas : c'est le plus illustre des maîtres scolastiques, et, même de son temps, il n'exerça qu'une influence disputée. Tous les systèmes sont représentés dans la philosophie scolastique : elle n'est donc pas un système.

On l'a définie une certaine manière de disserter sur toute question dans un intérêt étranger à la véritable science, et l'on a dit que, sous un titre emprunté, les philosophes scolastiques n'avaient été que des théologiens raffinés, cherchant des armes pour la foi dans l'arsenal de la raison, et brisant en secret celles qui ne pouvaient servir à cet usage. On a même été jusqu'à prétendre que le but final de leurs constants efforts avait été de fabriquer une fausse philosophie, pour la mettre au service d'une certaine théologie. C'est la définition qu'Heumann donne de la scolastique : ***Philosophiam in servitutem theologiæ papeæ redactam;*** et Chrétien Kortholt ne la traite pas mieux (Leibnitz, *Recueil de diverses pièces*, 1734). C'est une accusation mal fondée. Il est certain que tous ces docteurs du moyen âge avaient des préoccupations théologiques; le reconnaître, c'est simplement avouer qu'ils étaient de leur temps. Quand toutes les sciences, quand tous les arts voulaient être les auxiliaires du dogme ou du culte religieux, la philosophie ne pouvait seule prétendre à l'indépendance. Il faut donc s'empresser de déclarer que la philosophie du moyen âge n'a pas les allures dégagées de la philosophie moderne. Cependant son obséquieuse soumission va-t-elle, comme on l'a dit, jusqu'à la servilité? il s'en faut bien. Elle respecte les pouvoirs établis, elle s'incline devant les dogmes traditionnels, et ces témoignages de déférence sont d'une parfaite sincérité. Mais, d'où la philosophie nous est-elle venue? Elle prend son

origine, suivant Aristote, dans le désir naturel de connaître: or, quelque précaution que l'on prenne dans cette recherche des choses ignorées, quelque surveillance qu'on exerce sur soi-même, on s'écarte toujours des voies frayées; on se complaît toujours dans des habitudes d'indépendance et des idées qu'on ne doit qu'à ses propres efforts : c'est ce qui arrive à la philosophie scolastique. La réformation du XVI[e] siècle eut pour premiers apôtres Guillaume d'Ockam et ses disciples; quelques-uns même des plus fervents thomistes ont été portés par les historiens protestants à leur Catalogue des témoins de la vérité.

La définition qui convient le mieux à la philosophie scolastique est donc la plus simple : c'est la philosophie qu'on enseignait dans les écoles du moyen âge. Disons maintenant, en peu de mots, suivant quelle méthode cet enseignement était distribué.

C'était la méthode herméneutique, ou interprétative. Aux écoliers de la classe de grammaire, on lisait Donat et Priscien, et l'on accompagnait cette lecture d'un commentaire : commentaire littéral ou digressif, suivant l'étendue des connaissances acquises par le maître ou par ses élèves. Pour la rhétorique, on interprétait quelques traités de Cicéron ou de Boëce; Ptolémée servait aux leçons d'astronomie, et la philosophie proprement dite était enseignée d'après les livres d'Aristote. Cette méthode n'a pas toujours été fidèlement observée : dans les écoles du XVI[e] siècle, on ne faisait plus guère usage des textes originaux; les professeurs avaient alors quelques manuels de philosophie péripatéticienne, qu'ils mettaient aux mains de leurs élèves et qu'ils paraphrasaient devant eux. Mais on ne connaissait pas cette pratique au XIII[e] siècle : enseigner la grammaire, l'arithmétique, la philosophie se disait alors lire en philosophie *legere in philosophia*, lire en arithmétique et en grammaire; on faisait même usage de cette locution plus singulière encore, lire en musique, *legere in musica*. Les détracteurs de la scolastique ont beaucoup déclamé contre cette méthode. Elle offrait de grands avantages; mais nous ne voulons pas dire qu'elle fût sans défauts. Cependant on l'a condamnée sur des griefs imaginaires.

On a dit qu'elle était ingrate, répulsive, qu'elle inspirait le dégoût de la science. Cela n'est pas suffisamment prouvé. Quel professeur de philosophie dogmatique rassembla jamais autour de sa chaire plus d'auditeurs, plus de disciples, qu'Abailard, Albert le Grand, saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam? Des textes irrécusables nous apprennent qu'on accourait des terres les plus lointaines pour venir entendre ces illustres lecteurs, et qu'il n'y avait pas de salles assez vastes pour contenir leur auditoire. En quel temps, d'ailleurs, la philosophie paraît-elle avoir eu plus de charmes pour la jeunesse qu'elle n'en eut au moyen âge? Sous quelle méthode témoigna-t-on plus de zèle, plus de passion pour l'étude des grands problèmes, que sous la méthode scolastique? On n'a qu'à venir dans nos bibliothèques inventorier les monuments de la controverse qui commence avec le X[e] siècle et finit avec le XVI[e] : que de gros et que de petits livres! Cet amas prodigieux d'écrits de toutes sortes et sur toutes questions, prouve qu'en aucun temps l'intelligence n'eut un égal besoin de raisonner, et n'éprouva moins de gêne à se satisfaire.

On a dit encore que, pour s'être tenus trop près du texte d'Aristote, nos docteurs scolastiques n'ont laissé que des gloses, et que l'originalité manque à tous leurs ouvrages. C'est une critique qui se fonde sur des apparences, et qui est contredite par la réalité. La méthode interprétative ne semble pas, en effet, offrir de grandes facilités à la liberté de jugement; mais ne sait-on pas que les systèmes les plus opposés ont été recommandés au moyen âge, sous le nom d'Aristote, et que, sur tous les points, nos scolastiques se sont efforcés de le mettre en contradiction avec lui-même, pour légitimer les plus aventureuses et les moins péripatéticiennes de toutes les solutions? N'est-ce pas sous la responsabilité d'Aristote que s'est produit, à la fin du XIIe siècle, le panthéisme d'Amaury de Bène? N'est-ce pas la même autorité qui fut invoquée par Duns-Scot en faveur de la même doctrine? Qu'ils soient nominalistes, conceptualistes, réalistes et même mystiques, tous ou presque tous les maîtres du moyen âge ne se prétendent-ils pas disciples, disciples fidèles d'Aristote, et leur principale affaire n'est-elle pas de justifier cette prétention?

Il y a donc plus d'une erreur de fait dans les considérants de la sentence prononcée contre la méthode scolastique. Mais dirons-nous que c'est la plus parfaite des méthodes? Non, assurément, et c'est ici qu'il faut condamner un des grands abus commis au préjudice de la saine philosophie par le plus grand nombre de nos docteurs du moyen âge. L'interprétation exerce et développe particulièrement une des énergies de l'intelligence, l'énergie subtile, et celle-ci ne peut être réglée que par la logique : c'est ce qui leur recommanda l'étude de la logique, et ils ont excellé dans cette partie de la science. Mais en toute chose l'excès est un vice. Les plus déliés des dialecticiens eurent pour disciples immédiats les plus effrontés des sophistes. Le mal est venu de l'importance exagérée qu'ils attribuaient à la logique. Les épicuriens n'avaient voulu se fier qu'au sentiment; les alexandrins avaient placé dans l'imagination le fondement et criterium de toute certitude; un grand nombre de philosophes scolastiques méconnurent d'une autre manière l'économie de l'intelligence, c'est-à-dire la variété de ses formes, lorsqu'ils réduisirent toute la science à l'art de raisonner, et proclamèrent qu'un syllogisme régulier est l'unique mesure de l'évidence. Cette fausse opinion fut l'origine de grands abus. Et nous ne reprochons pas seulement aux docteurs scolastiques d'avoir été des logiciens outrés; nous leur reprochons encore d'avoir compromis l'usage, le bon et légitime usage de la logique, et d'avoir, par leurs écarts, suscité cette intempérante réaction, qui, sous les auspices d'Agrippa et de Paracelse, poussa le berceau de la philosophie moderne sur les écueils du scepticisme et du mysticisme, et faillit l'y briser. Que de clameurs ceux-ci firent entendre contre la logique! Un de leurs disciples les plus modérés, Joseph Martini, vint proposer de la reléguer, avec la grammaire et la mécanique, parmi les sciences de second ordre, et d'affranchir complétement la philosophie de son pernicieux concours : *Neque logica*, dit-il, *sive disserendi subtilitas, philosophiæ pars est* (*Exercit. métaphys.*, lib. I, exerc. 1, theor. 5). Autre exagération, autre folie, et la responsabilité de l'une et de l'autre appartient, suivant nous, aux docteurs scolastiques. Les réactions ne viennent

jamais sans être provoquées, et l'on s'excuse mal, quand on impute à la force des choses les déplorables entraînements auxquels succèdent toujours les excès contraires.

Après avoir présenté ces considérations sommaires sur le caractère particulier de la philosophie scolastique et sur la méthode uniformément pratiquée dans les écoles rivales, devons-nous exposer en détail les problèmes qui ont agité ces écoles? On les connaît déjà. Des articles spéciaux ont été consacrés à l'examen des principaux sujets de toute cette controverse, et l'on y trouvera sous leur formule consacrée les conclusions diverses qui furent soutenues avec une égale énergie par les sectes belligérantes. Des articles historiques placés à la suite des noms propres indiquent le rôle qui a été rempli par chaque docteur. Qu'il nous suffise de distinguer ici deux périodes dans l'histoire de la philosophie au moyen âge, de signaler en quoi l'une et l'autre diffèrent, et de rechercher ensuite ce qui, malgré les différences, constitue l'unité de la scolastique.

Nous avons dit que les philosophes du moyen âge étaient des professeurs, et qu'ils professaient en interprétant Aristote. Or, du xe au XIIIe siècle, ils n'eurent entre les mains que certaines parties de l'*Organon*, en conséquence, leur enseignement fut circonscrit dans cette étroite limite. Ils lisaient d'abord à leurs élèves l'*Isagoge* de Porphyre; ensuite les *Catégories* et l'*Hermeneia* d'Aristote; et puis ils s'arrêtaient, sachant bien que les frontières de la philosophie s'étendaient beaucoup plus loin, mais n'osant guère s'aventurer au delà avec un guide aussi peu sûr que Boëce. Toute question était donc pour eux de l'ordre logique; aussi, dans leur vocabulaire, *logique* et *philosophie* sont-ils deux termes synonymes.

On apprécie tout d'abord quelles devaient être les lacunes d'une telle science; on soupçonne combien elle devait laisser de questions vagues, de solutions incertaines, dans l'esprit des maîtres et de leurs écoliers. Les premiers chapitres des *Catégories*, qui, plus que tous les autres, ont excité l'attention des docteurs scolastiques, ne peuvent être parfaitement compris sans le secours des autres traités d'Aristote. Le vrai sens des mots échappe à qui ne sait pas en distinguer l'acception logique et l'acception métaphysique. A quoi donc pouvait aboutir l'étude exclusive de l'*Organon*? à une science imparfaite. Cependant le plus grand malheur des anciens maîtres fut-il de n'avoir possédé ni la *Métaphysique*, ni la *Physique* d'Aristote? Non, sans doute. Ce fut, n'hésitons pas à le dire, d'avoir possédé le *Timée* de Platon. Ayant, en effet, sous les yeux ces deux monuments de la sagesse antique, l'*Organon* et le *Timée*, et ne supposant guère qu'il eût existé d'aussi graves dissentiments entre Platon et son disciple Aristote, ils prétendirent concilier la doctrine de l'un et de l'autre ouvrage, et les efforts qu'ils firent dans ce but les jetèrent dans une grande confusion. C'est une tentative qui fut renouvelée plusieurs fois au XIIe siècle, et toujours avec aussi peu de succès, comme nous l'atteste Jean de Salisbury; et quand ce témoignage nous manquerait, quand le temps n'aurait épargné ni les écrits de Guillaume de Conches, ni ceux de Gilbert de la Porrée, nous serait-il difficile de soupçonner en quelles incohérences, en quels paralogismes durent tomber des esprits inex-

périmentés travaillant à démontrer l'accord des *Catégories* et du *Timée?*

Dans les premières années du XIII[e] siècle, les études prirent tout à coup un développement inattendu. Des juifs espagnols venaient de traduire, d'arabe en latin, le plus grand nombre des ouvrages d'Aristote que n'avait pas connus l'école d'Abailard, c'est-à-dire la *Physique*, le traité *de l'Ame*, la *Métaphysique*, l'*Ethique à Nicomaque*, la *Politique*, les deux livres des *Analytiques*, etc., etc. La possession de telles richesses troubla d'abord les esprits; ce qui contribua surtout à ce fâcheux résultat, c'est que les nouveaux textes se présentaient avec des gloses : les gloses d'Avicenne et d'Averrhoès, qui, surchargées de paraphrases orientales, ne convenaient guère à des professeurs de logique. Transportés subitement aux plus hautes régions de la fantaisie, ils eurent le vertige, et tinrent alors de tels discours, que l'Eglise en frémit d'épouvante. Elle n'avait pas été trompée par de vaines apparences ; les paroles étranges qu'elle avait entendues, étaient bien des blasphèmes. Mais quand elle eut condamné l'auteur et les complices de ces témérités, elle se laissa facilement persuader qu'elle avait flétri le nom d'Aristote sur des rapports infidèles. On rechercha dès lors, avec une nouvelle ardeur, les livres interdits ; on les dégagea de leurs abominables gloses, et l'on ne s'employa plus qu'à les interpréter d'une manière satisfaisante pour les oreilles orthodoxes. C'est ce que firent Robert de Lincoln, Jean de la Rochelle, Albert le Grand, saint Thomas, et tant d'autres après eux.

Le cercle des études étant considérablement agrandi, il fallut songer à classer dans leur ordre naturel les diverses parties de la science. La logique péripatéticienne ayant pour objet la recherche des principes qui règlent l'existence et la manière d'être des choses, on lui donna le nom de science élémentaire, et on la chargea d'occuper la première étape de l'enseignement. Ensuite on plaça la physique, qui traite des choses comme elles se comportent dans la nature phénoménale, et la psychologie fut considérée comme une section de la physique. Enfin, le degré le plus élevé de la science fut pour la métaphysique, dont l'objet spécial est de remonter aux causes des choses et de sonder les divins mystères de l'être. Les plus fameux logiciens du XII[e] siècle conservèrent peu de crédit auprès des physiciens et des métaphysiciens du XIII[e] : on les méprisa tant, qu'on ne les nomma plus ; et les questions, si vivement débattues entre Roscelin et saint Anselme, entre Abailard et Guillaume de Champeaux, n'eurent plus qu'un médiocre intérêt pour des gens à l'esprit desquels avaient été présentés les formidables problèmes de l'origine et de la nature des idées, de l'essence et de l'être, de la matière première et du principe individuant, des idées divines et de leur éternelle permanence, opposée à l'existence éphémère des choses naturelles. Introduites au sein de l'école avec le traité *de l'Ame*, la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, ces questions et quelques autres du même ordre eurent seules désormais le privilége d'inquiéter les esprits et de susciter de vives controverses.

La différence des époques est donc assez marquée par la diversité des sujets de la dispute : elle l'est peut-être plus encore par les

formes mêmes du langage. Jusqu'au XIIe siècle, l'idiome des philosophes se distingue peu de celui des rhéteurs : ils s'expriment dans cette langue quelquefois solennelle, plus souvent triviale, toujours embarrassée de locutions bibliques, que leur ont enseignée les Pères latins : leur phrase est longue, pesante, et non moins dépourvue d'élégance que de précision ; ils ne discutent pas, ils dissertent ou pérorent. Avec le XIIIe siècle, la langue philosophique prend des formes nouvelles. Elle s'enrichit d'abord de mots barbares, mais techniques, empruntés aux versions latines des gloses arabes. Alexandre de Halès, qui, le premier, a fait usage de cette terminologie, ne l'a pas toujours bien comprise, et ses ouvrages offrent un mélange obscur de l'ancien et nouveau style. Le temps et la pratique corrigèrent ensuite ces imperfections. Pour satisfaire aux exigences de la démonstration syllogistique, il fallait employer des mots d'un sens clair, c'est-à-dire bien déterminé, fuir les périphrases et réduire la formule de toute l'argumentation aux termes nécessaires. Or, cela fut observé avec tant de rigueur par saint Thomas, par Duns-Scot et par le plus grand nombre de leurs disciples, que l'addition ou le retranchement d'un seul mot suffisait bien souvent pour altérer le sens d'une de leurs *distinctions*. C'est ainsi que se forma, dans les écoles du XIIIe siècle, cette langue nette, fière et pleine d'énergie, qui devait, avec le temps, perdre sa rudesse, mais non sa précision, et devenir, après quelques autres transformations, notre langue nationale.

Il faut dire maintenant en quoi consiste l'unité de la scolastique. Sous les problèmes différents qui tour à tour ont occupé les esprits, il n'y a jamais eu qu'une recherche, la recherche de l'être. S'agit-il des genres, des espèces, des universaux ? On se demande quelle est la véritable nature de la substance ; en d'autres termes, si le premier et le dernier terme de la réalité est l'être en général des platoniciens, ou l'être individuel des péripatéticiens. S'agit-il d'analyser les opérations de la cause génératrice, et d'apprécier la part de la matière et celle de la forme dans la constitution de la substance ? c'est encore la même recherche faite à un point de vue différent ; non plus dans les choses, mais dans la cause et dans les éléments des choses. Qu'ils traitent ensuite du principe d'individuation, de l'origine et de la nature des idées humaines, des idées divines, de l'essence même de Dieu, etc., etc., nos docteurs discutent toujours la même question en des termes nouveaux. Cette question, ils l'avaient rencontrée, en commençant leurs études, dans l'*Introduction* de Porphyre. Elle n'y eût pas été, qu'elle se fût présentée d'elle-même à leur intelligence et l'eût aussitôt remplie d'inquiétude. Non-seulement, en effet, toute philosophie suppose une définition préalable de l'être, mais encore toute autre science a l'être pour objet ; il était donc nécessaire qu'ils fissent cette information sur la nature et les modes de l'être au début même de toute enquête scientifique. Ils la firent avec succès, et, quand elle fut achevée, Bacon put venir élever sur un terrain solide l'édifice de la science nouvelle. C'est ainsi que l'ère de la philosophie scolastique a préparé l'ère de la philosophie moderne.

Il faut consulter pour l'histoire de la philosophie scolastique, outre les histoires générales de la philosophie de Brucker, de Tennemann,

de Ritter : Xav. Rousselot, *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge,* 3 vol. in-8°, Paris, 1840-1842. — De Caraman, *Histoire des révolutions de la philosophie en France,* 3 vol. in-8°, ib., 1847. — B. Hauréau, *de la Philosophie scolastique,* 2 vol. in-8°, ib., 1850. — Marius Nizolius, *De veris principiis et vera ratione philosophandi,* in-4°, Francfort, 1670. — J. Thomasius, *De doctoribus scolasticis,* in-4°, Leipzig, 1676. — Salabertus, *Philosophia nominalium vindicata,* in-8°, Paris, 1651. — Ch. Meiners, *De nominalium ac realium initiis,* dans le t. XII des *Comment. Soc. Gœtting.* — J. Launoius, *De varia Aristotelis in academia parisiensi fortuna,* in-4°, Paris, 1653. — C.-V. Cousin, *Fragments philosophiques,* t. III, ib., 1840. — Saint-René Taillandier, *Jean Scot Erigène et la Philosophie scolastique,* in-8°, Strasbourg, 1843. — Ch. de Rémusat, *Abailard,* 2 vol. in-8°, Paris, 1845.

B. H.

SCOT (Michel) n'est pas né, comme on l'a souvent prétendu, dans la ville de Tolède, en Espagne, mais à Balwearie, dans le comté de Fife, en Ecosse. Si l'on ignore la date précise de sa naissance, un document récemment publié nous apprend, du moins, qu'il jouissait déjà d'une assez grande considération sous le pontificat d'Honorius III, c'est-à-dire avant l'année 1227, date de la mort de ce pontife. Michel Scot a traduit, d'arabe en latin, plusieurs traités d'Aristote, avec les commentaires d'Averrhoès. On compte, en outre, parmi ses œuvres, divers ouvrages d'astronomie et d'alchimie qui sont, pour la plupart, restés inédits, et un livre plein d'*abominables discours* (*fœda dicta*) qui nous est dénoncé, par Albert le Grand, sous ce titre bizarre : *Quæstiones Nicolai peripatetici ;* mais ce livre n'est pas parvenu jusqu'à nous; on n'en connaît que deux fragments.

Michel Scot fut longtemps placé parmi les plus illustres docteurs du XIIIe siècle, et son nom, célébré par le Dante, est encore populaire dans les montagnes de l'Ecosse. Il est assez difficile aujourd'hui de dire quels furent ses titres à cette renommée. Tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il était un réaliste enthousiaste, qu'il méprisait Aristote, vénérait Platon comme un homme divin, et pratiquait tous les genres de magie.

On trouvera quelques autres renseignements sur sa vie et ses ouvrages dans l'*Histoire littéraire de la France,* t. XX, p. 48, dans les *Recherches critiques* de M. Jourdain, et dans un mémoire publié par l'auteur de cette notice : *De la Philosophie scolastique,* t. Ier, p. 467 et suiv.

B. H.

SEARCH (Edouard), philosophe anglais, mort à la fin du dernier siècle, auteur de deux ouvrages : *Liberté, Prescience et Destin* (*Freewill, foreknowledge and Fate*), in-8°, Londres, 1763 ;— *Recherche de la lumière de la nature* (*Light of nature pursued*), 5 vol. in-8°, ib., 1769-70; traduit en allemand par Erxleben, in-8°, Gœttingue, 1771. Dans le premier de ces écrits, qui est de beaucoup le plus important, Search essaye de fonder une philosophie du sens commun, en recueillant les divers principes sur lesquels se fondent nécessairement tous les systèmes, et en tirant de ces principes des conséquences rigoureuse-

ment nécessaires. Sa méthode est celle de Locke, en qui il reconnaît le vrai fondateur de la philosophie moderne, et le plus fidèle interprète qu'ait jamais eu la raison; c'est dire qu'il n'admet pas d'autre autorité que celle des sens, et qu'il fait dériver toutes nos connaissances de la perception. En morale, Search se rattache à l'école égoïste : toutes les vertus, pour lui, ont leur principe dans l'intérêt bien entendu. Cependant, il ne repousse pas la révélation; il la considère, au contraire, comme la tutrice et la gardienne de la raison, toujours prête à la redresser quand elle s'égare, et à donner à ses résultats légitimes la sanction sans laquelle elle ne peut exercer aucune autorité. La forme de ce livre ne rachète pas les erreurs du fond : composé sans ordre et sans règle, dans un style à la fois aride et diffus, il mêle ensemble les matières les plus distinctes, les questions les plus diverses. X.

SECUNDUS, surnommé EPITHYRUS, c'est-à-dire le fils de l'artisan, était un philosophe pythagoricien qui florissait à Athènes sous le règne d'Adrien. Nous ne connaissons de lui que des pensées détachées rapportées par différents auteurs, entre autres par Philostrate (*Vitæ sophistarum*, lib. I), par Suidas (au mot *Secundus*) et Antoine de Mélisse. Ces maximes, recueillies par Th. Gale, dans ses *Opuscules mythologiques, physiques et éthiques* (*Opuscula mythologica, physica et ethica*, in-8°, Amst., 1688, p. 633 et suiv.), nous montrent dans Secundus un rhéteur plutôt qu'un philosophe, un moraliste plutôt qu'un métaphysicien, un disciple de Platon et de l'école stoïcienne, aussi bien que de Pythagore. On en jugera par les propositions suivantes, les plus importantes de celles qui lui sont attribuées. On lui demandait ce qu'il pensait de l'univers : « L'univers, répondit-il, est un cercle sans fin, une continuité éternelle. » Il définissait Dieu, « le bien qui se fait lui-même (ἰδιόπλαστον ἀγαθόν), la forme qui renferme toutes les autres, l'intelligence immortelle, l'esprit qui pénètre tout, l'essence propre de toutes choses, la force aux mille noms, la lumière, l'intelligence et la puissance. » Voici la définition de l'homme : « Une intelligence incarnée (revêtue de chair), un vase à recevoir l'esprit, une âme sujette au temps, née pour la douleur, le jouet de la fortune, le déserteur de la lumière. » On sent, dans ces derniers mots, comme un écho des livres saints. N'est-ce pas à la même influence qu'il obéit quand il nomme la vie « l'attente de la mort; » quand il définit la foi « la certitude de l'inconnu. » Très-mal marié, à ce que nous apprennent ses biographes, il s'en prend au sexe tout entier et appelle la femme « un mal nécessaire. » Nous pouvons nous convaincre par là que le pythagorisme de Secundus n'allait pas au delà de certaines sentences morales et de quelques pratiques extérieures. On dit, en effet, qu'il poussait à la dernière exagération la règle du silence.

SELLE (Chrétien-Théophile), médecin philosophe, née à Stettin, en 1748, mort à Berlin, en 1800, après avoir été successivement conseiller intime et directeur du collége de médecine et de chirurgie, membre de la classe de philosophie de l'Académie de Berlin, et médecin particulier des rois Frédéric-Guillaume II et Frédéric-Guillaume III. Selle s'est fait un nom dans la science médicale, qui lui doit plusieurs

ouvrages très-estimés à l'époque où ils parurent; mais il a aussi joué un certain rôle dans l'histoire de la philosophie, comme adversaire de Kant et comme partisan exclusif de la méthode expérimentale dans les recherches de la métaphysique. Il soutient contre l'auteur de la *Critique de la raison pure,* qu'il n'existe dans notre esprit aucun principe synthétique *à priori,* que toutes nos idées ont leur source dans l'expérience des sens, et que la raison n'est que la faculté de combiner. Cette doctrine, il la développa dans un journal mensuel de Berlin, le *Monatschrifft,* années 1783, 1784 et 1886, et dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin.* Il a publié à part, en allemand, les écrits suivants : *Notions premières de la création, de l'origine et de la fin de la nature,* in-8°, Berlin, 1776; — *Entretiens philosophiques,* 2 vol. in-8°, ib., 1780; — *Principes de la philosophie pure,* in-8°, ib., 1788. Ce dernier ouvrage est attribué à Voigt, à qui Selle a consacré une notice biographique dans le journal mensuel de Berlin. X.

SÉNÈQUE (*Lucius Annæus Seneca*) naquit à Cordoue vers l'an 2 de l'ère chrétienne. Il était très-jeune lorsque son père, Sénèque le Rhéteur, vint s'établir à Rome avec sa famille. Malgré la délicatesse maladive de sa constitution, il montra de bonne heure une ardeur extraordinaire pour l'étude. Ses débuts dans la carrière du barreau furent si brillants qu'ils éveillèrent la jalousie de Caligula, qui se piquait d'éloquence. Sénèque n'échappa aux dangers de cette rivalité que grâce à l'intercession d'une courtisane qui sut dissuader le cruel empereur d'un meurtre assez inutile, disait-elle, « puisque ce jeune homme n'avait que le souffle. » Sénèque, pour se faire oublier, changea prudemment de carrière et se donna tout entier à la philosophie. Voulant imiter l'exemple du pythagoricien Sotion, l'un de ses maîtres, il embrassa un genre de vie sévère, mais dont il fut obligé de se relâcher un peu au bout de deux ans, dans l'intérêt de sa santé ; il en retint néanmoins pour le reste de sa vie l'habitude d'une frugalité extrême.

La mort de Caligula, en lui rouvrant la vie publique, fit renaître l'ambition politique dans un cœur où la philosophie avait quelque temps régné seule, et le plaça entre deux passions dont l'une devait faire sa gloire, tandis que l'autre a été fatale à son honneur. En même temps qu'il ouvrait une école et publiait des traités de philosophie stoïcienne, Sénèque brigua et obtint la questure ; mais accusé, sans doute injustement, d'une liaison criminelle avec Julie, fille de Germanicus, il fut envoyé en exil par l'empereur Claude, que Messaline gouvernait alors. Il supporta d'abord sa disgrâce avec constance : du fond de la Corse où il était relégué, il écrivit à sa mère Helvia une *Consolation* pleine de sentiments stoïques. Mais deux années s'étaient à peine écoulées, que, trahissant les principes dont il avait fait gloire, il adressa à l'affranchi Polybe, un des favoris de Claude, une autre *Consolation,* où il comblait des plus basses flatteries l'empereur et son ministre, et sollicitait lâchement sa grâce. Cette honteuse démarche demeura sans effet : on le laissa encore cinq ans dans son exil. Il n'en fut rappelé que l'an 47 par Agrippine, qui venait d'épouser Claude, et qui voulut sans doute se rendre populaire en protégeant un écrivain célèbre. L'impératrice, déjà sûre du dévouement de Burrhus, préfet du pré-

toire, s'attacha Sénèque en le faisant nommer préteur, et en lui confiant l'éducation de son jeune fils Néron. Le stoïcien s'était fait courtisan ; favori d'Agrippine tant que dura sa puissance, il sut conserver son crédit auprès de son élève après la mort de Claude (en 54). Ce fut lui qui écrivit le discours prononcé par Néron en l'honneur de son prédécesseur ; il est vrai qu'en même temps, comme pour soulager sa haine, il composait l'*Apokolokyntosis*, satire amère contre ce même Claude, dont il avait fait deux fois l'apothéose.

Devenu ministre de Néron, Sénèque fit de nobles efforts pour lui inspirer la douceur et la bonté. Il était secondé par Burrhus dans cette tâche difficile, et pendant quelque temps ils purent croire qu'ils avaient réussi : Sénèque en félicitait publiquement son royal élève dans le beau traité *De clementia*, qu'il publia la seconde année du règne de Néron. La mort de Britannicus dut faire évanouir ces illusions ; et pourtant Sénèque demeura à la cour, soit par amour du pouvoir, soit pour ne pas abandonner Burrhus : au moins est-il certain que ce dernier ayant été l'objet d'accusations injustes, Sénèque prit courageusement sa défense et sut lui rendre la confiance du prince. L'histoire tient compte aux deux ministres de Néron de leurs bonnes intentions ; mais elle ne peut les absoudre entièrement des crimes qu'ils ont soufferts ou partagés. On blâmera toujours à bon droit Sénèque d'avoir manqué d'austérité dans sa conduite et même dans ses conseils (*Voyez* Tacite, *Annales*, liv. XIII, c. 2 et 12) ; on lui reprochera toujours avec raison de n'avoir point détourné Néron d'un odieux parricide, et d'avoir, en quelque sorte, pris l'initiative du meurtre d'Agrippine, en demandant à Burrhus, devant l'empereur, si l'on en pouvait charger les soldats, *an militi cædes imperanda esset* (*Annales*, liv. XIV, c. 17). Lorsque enfin le crime eut été consommé par les mains des esclaves, n'était-ce pas se déshonorer que d'écrire au sénat pour justifier Néron, pour le louer même d'avoir tué sa mère ? L'opinion publique, si l'on en croit Tacite, fut d'autant plus sévère pour Sénèque qu'elle l'avait soutenu jusque-là (*Annales*, liv. XIV, c. 11). Sénèque commença même dès lors de déplaire à Néron, parce qu'il ne comprit pas qu'il avait perdu le droit de lui donner des conseils sévères. La mort de Burrhus acheva de ruiner son ascendant, en faisant arriver auprès du prince des favoris ignobles. Du moins, Sénèque eut l'honneur de ne pouvoir s'entendre avec eux. Attaqué violemment au sujet de ses richesses, qui étaient en effet bien considérables pour un philosophe, il demanda qu'il lui fût permis de quitter la cour, et supplia l'empereur de prendre tous ses biens. Néron refusa, et, par de belles paroles, s'efforça de rassurer son ancien précepteur. Celui-ci renonça néanmoins à son luxe, et, se retirant à la campagne autant qu'il le put, il y vivait avec Pauline, sa seconde femme. Ami de Pætus Thraséas, il félicita un jour Néron de s'être réconcilié avec ce vertueux citoyen (*Annales*, liv. XV, c. 46). Cette parole courageuse fut tournée contre lui, et bientôt on essaya de faire disparaître ce censeur incommode. Une tentative d'empoisonnement échoua ; mais la conspiration de Cn. Pison fournit à Néron un prétexte pour se défaire d'un homme à qui les conjurés avaient pu songer pour le mettre au pouvoir.

Sénèque était avec quelques amis dans une campagne voisine de

Rome, quand un centurion vint lui apporter l'ordre de se faire ouvrir les veines. Le philosophe qui avait tant et si bien écrit sur le mépris de la mort, ne pensa plus qu'à bien mourir. Il voulait écrire son testament; on ne le lui permit point. « Eh bien, dit-il à ses amis, puisqu'on m'empêche de récompenser votre fidélité, je vous léguerai l'exemple de ma vie. » Il se fit alors saigner aux quatre membres. Sa femme Pauline demandait à partager le supplice de son mari. Sénèque s'y opposa d'abord; mais elle réclama la mort et comme un droit et comme un bienfait, et il fallut céder à cette volonté si ferme. Sénèque, à cette heure suprême, ne démentit point son stoïcisme; calme au milieu des souffrances, il s'entretint de philosophie, et, retrouvant toute son éloquence, il dicta un admirable discours, qui a été perdu, mais qui du temps de Tacite était dans toutes les mains. Cependant son sang, appauvri par l'âge et par l'abstinence, s'écoulait trop lentement à son gré. En proie à d'affreuses tortures, il ne voulut pas que Pauline en fût témoin, et comme il craignait de se laisser attendrir lui-même au spectacle des souffrances de sa jeune femme, il la fit retirer. Puis, comme la mort tardait trop à venir, quoiqu'il eût pris du poison pour la hâter, il se fit porter dans un bain chaud où il expira suffoqué par la vapeur. Quant à sa femme, on avait bandé ses plaies par l'ordre de Néron; mais elle lui survécut à peine quelques années. Ainsi mourut Sénèque, l'an 66 de notre ère, dans la 64e année de son âge. Une telle fin n'est point d'un homme vulgaire : si l'on regrette d'y trouver quelque ostentation, on doit reconnaître qu'elle est digne du sage des stoïciens, et que la fermeté de Sénèque à sa dernière heure rachète bien quelques-unes des faiblesses de sa vie.

Au moment de considérer Sénèque comme philosophe, il était indispensable de reproduire les principaux traits de cette biographie si connue et tant de fois racontée. Jamais le philosophe ne doit être séparé de l'homme; mais cette séparation, qui n'est point dans la nature, serait encore plus fâcheuse ici qu'ailleurs. Les Romains, peuple éminemment doué de l'esprit pratique, n'avaient point cherché dans la philosophie la satisfaction d'une oisive curiosité; ils lui avaient demandé des principes de conduite, des règles pour vivre et pour mourir; leur rôle en philosophie fut surtout de mettre en action les doctrines morales qu'ils avaient empruntées aux Grecs. Aussi est-ce à Rome qu'on trouve ces prodiges d'épicurisme, les Lucullus et les Apicius; c'est aussi à Rome que sont les véritables héros du stoïcisme. Les plus grands d'entre les philosophes romains ont une prédilection pour cette mâle et sévère doctrine. Cicéron, malgré ses sympathies déclarées pour l'Académie, n'est, dans ses grands traités, qu'un éloquent interprète de Zénon. Il en est de même de Sénèque : il est stoïcien, mais d'une certaine manière qu'il nous faut essayer de caractériser.

Ce n'est pas à tort que Malebranche, parlant de la contagion qu'exercent les imaginations puissantes, a pris Sénèque pour exemple (*Recherche de la vérité*, liv. II, 3e partie, c. 4). C'est en effet un homme, un écrivain, un philosophe d'une imagination rare et tout à fait surprenante, et l'on explique par là bien des choses. De là en effet, dans sa vie, ces alternatives d'exaltation et de découragement, de noblesse et de dégradation; de là dans ses écrits ces traits

brillants et ce défaut de suite, cette puissance dans l'affirmation et cette faiblesse dans le raisonnement; de là enfin cette doctrine philosophique sans unité où l'on rencontre une foule d'erreurs, de contradictions et d'éclatants paradoxes à côté des plus belles maximes et des vérités les mieux senties. Cicéron, tout en empruntant aux stoïciens leur morale, s'était gardé de leurs exagérations : Sénèque, au contraire, en est épris, et c'est ce qu'il développe avec le plus de complaisance. Tout en affectant un grand mépris pour les subtilités des stoïciens, il y abonde avec excès. Il prétend qu'il a conservé sa liberté, qu'il ne s'est point enchaîné à une secte, et jamais disciple fanatique n'a outré comme lui les doctrines de ses maîtres, Il abandonne parfois Zénon; mais il n'est grand, il n'est véritablement lui-même que lorsqu'il applique aux idées morales du Portique son imagination et son enthousiasme.

Sénèque acceptait la division commune de la philosophie en logique, physique et morale. Il n'a traité nulle part de la logique, ou philosophie rationnelle, comme il l'appelait; le peu qu'il en a dit prouve qu'il n'en faisait point de cas, probablement parce qu'il ne la connaissait guère (*Voyez* surtout la lettre 89). Il s'est occupé davantage de la philosophie naturelle ou physique; mais ses *Quæstiones naturales* sont loin d'embrasser tout le domaine que les stoïciens et Sénèque lui-même attribuaient à cette science. Il ne parle de la nature de l'âme qu'en passant et d'une manière très-grossière, disant assez crûment que l'âme est un corps, composé, il est vrai, d'éléments fort subtils (*Quæst. nat.*, lib. VII, c. 24; lettres 57, 106). Quant à notre avenir au delà de cette vie, il ne se prononce pas nettement; deux hypothèses lui paraissent seules possibles, le néant ou l'immortalité bienheureuse; il les présente parfois toutes deux, sans les admettre ni les rejeter (*Consol. ad Polybium*, c. 27); parfois aussi il paraît adopter l'espoir légitime d'une vie meilleure (*Consol. ad Helviam*, c. 17; *Consol. ad Marciam*, c. 24 et sqq.). Il proclame souvent l'existence de Dieu; il emploie sans cesse le mot de *Providence*; il admire l'ordre du monde; mais dans les rares endroits où il explique sa pensée, Dieu n'est autre chose à ses yeux que la nature, le monde, ou le grand tout dont nous sommes des membres, et la Providence se confond avec le destin. En un mot, il s'abstient de la spéculation, ou il se borne à des généralités vagues et superficielles, qui sont sous sa plume de magnifiques lieux communs, et rien de plus. C'est lui cependant qui, à plusieurs reprises, recommande à l'homme, comme sa destination la plus haute, quoi? précisément la vie contemplative, la science, la spéculation, que du reste il distingue de l'oisiveté (*De otio sapientis*, c. 32; *De brevitate vitæ*, c. 15, 18, 19, 20; *Consol. ad Helviam*, c. 17).

A vrai dire, Sénèque ne s'est appliqué sérieusement qu'à la morale; là seulement il a laissé une trace, et là même il ne doit pas être admiré sans réserve. D'abord, des deux parties qu'il distingue lui-même dans cette étude, à savoir, la morale générale et la morale spéciale (lettres 94, 95), il néglige presque entièrement la première : tant il est vrai que son génie, comme celui de sa nation, répugne aux grandes spéculations de la philosophie. Il ne s'inquiète pas de savoir en quoi consiste le souverain bien; nulle part il n'en détermine la nature, à

moins qu'on ne prenne au sérieux la question singulière qu'il agite dans une de ses lettres : *An bonum sit corpus*, « si le bien est un corps ! » question qu'il résout par l'affirmative (lettre 106). Sa morale paraît reposer sur deux principes qu'il accepte sans examen : l'un, qu'il faut vivre conformément à la nature ; Sénèque énonce sans l'expliquer cette formule, et quand, par hasard, il essaye de l'interpréter (*De otio sapientis*, c. 32), il ne le fait pas même en écolier intelligent des stoïciens. L'autre principe de sa morale est l'idéal proposé à l'homme par Zénon : le sage des stoïciens. Il décrit à sa manière cette conception ambitieuse à la fois et stérile d'un être libre et qui se suffit, insensible à la peine comme au plaisir, inaccessible à la crainte, maître de l'univers parce qu'il l'est de soi-même, et qui seul sait vivre, parce que seul il sait mourir. Sénèque se complaît dans le spectacle de cet être si grand, si noble et si fort ; il le trouve supérieur à Dieu même : car si Dieu est bon, c'est par l'effet de sa nature, tandis que la vertu du sage est l'effet de sa libre volonté (lettre 53 ; *De Provid.*, c. 6). Voilà le modèle qu'on nous propose ; mais si nous devons l'imiter, il ne faut pas oublier de nous faire connaître ce que ce sage a de commun avec l'homme. Nulle part Sénèque n'a essayé de montrer que son idéal n'était pas une fiction.

C'est dans le détail de la morale, c'est dans l'analye du cœur humain et dans la description de nos devoirs que Sénèque brille et excelle. Nul n'a mieux que lui analysé, décrit, stigmatisé les mauvaises passions, la colère, la cruauté, la corruption, l'ingratitude. Il porte dans ces études la pénétration la plus rare, et ses profondes observations sont traduites par ce style plein d'esprit, d'audace et d'éclat que tout le monde connaît et admire. Il a rendu irrésistibles pour l'esprit, ineffaçables pour la mémoire, toutes les vérités morales dont il s'est fait l'interprète et dont il a exprimé jusqu'aux nuances les plus délicates. Il est souvent dans le faux, mais c'est par l'exagération du vrai. Ses défauts tiennent tous à l'excès de quelque qualité. Il exagère, mais avec quelle éloquence ! Il se répète, mais avec quelle force ! Il semble à chaque instant avoir épuisé l'idée à laquelle il s'attache, et toujours il y ajoute quelque trait inattendu. Il est parfois un peu guindé ; mais l'élévation véritable ne lui manque point : voyez, par exemple, ce qu'il dit du mépris de la mort. Il a tort de supposer que la douleur n'est rien ; mais comme il parle noblement du courage avec lequel nous devons la supporter, et du lustre nouveau que les épreuves ajoutent à la vertu ! On peut trouver qu'il s'adresse trop à notre orgueil ; mais il ne faut pas non plus appeler orgueil ce sentiment de dignité naturelle qui pour l'homme est toujours un devoir. Enfin, sous la plume brillante de Sénèque, la doctrine même du suicide a quelque chose de moins sinistre. Ce n'est pas avec désespoir que son sage a recours à la mort volontaire, c'est avec le calme d'une bonne conscience, avec un sentiment de gratitude envers la Providence qui a mis à sa portée ce moyen suprême de braver les tyrans et d'échapper à des maux intolérables (*De Provid.*, c. 6).

Toutes ces idées, Sénèque les empruntait à d'autres ; il n'a fait qu'y mettre le cachet de son imagination. Il en est cependant quelques-unes qu'il semble s'être appropriées davantage, bien que d'ailleurs elles

soient conformes au stoïcisme et au platonisme, sans parler de la morale chrétienne, qu'il a pu ne pas ignorer. Ainsi, il ne s'est pas contenté de recommander de la manière la plus pressante l'indulgence, la bonté pour les esclaves (lettre 47; *De ira*, lib. III, c. 29, 32); il a fait plus; il a proclamé en termes explicites l'égalité de tous les hommes : « La servitude de l'esclave, dit-il, ne va pas jusqu'à l'âme. » (*De benef.*, lib. III, c. 20). — « Ne sommes-nous pas enfants du même père? Sénateur, chevalier ou esclave, c'est l'accident, c'est le vêtement pour ainsi dire. » (Lettre 32.) S'il est méritoire de la part d'un grand personnage tel que l'était Sénèque de reconnaître l'égalité naturelle du maître et de l'esclave, il n'est pas moins beau de voir un Romain du parti libéral, et à qui le patriotisme ne manquait point, s'élever par le cœur et par la pensée au-dessus des barrières que les lieux et les climats élèvent entre les citoyens des différentes patries, et concevoir la grande cité humaine : *Patria mea totus hic mundus est.* (Lettre 28.) — Il décrit magnifiquement cette république universelle à laquelle tous les hommes se doivent, mais surtout le sage dont la pensée dépasse le coin de terre où le hasard l'a fait naître (*De otio sapientis*, c. 31). Et ce n'est pas un mouvement passager de vague philanthropie; il y insiste et démontre que les hommes sont faits pour s'aimer et s'entr'aider : *Homo in adjutorium mutuum generatus est.* (*De ira*, lib. I, c. 5.) Aussi trouve-t-on dans tous ses écrits d'éloquentes protestations contre les passions haineuses. Il recommande en termes bien remarquables la bienveillance et le support mutuel : « Nul n'a le droit de s'absoudre soi-même et de se déclarer innocent. Soyez humain; montrez à ceux qui pèchent des sentiments doux, paternels; essayez de les ramener, au lieu de les poursuivre. » (*De ira*, lib. I, c. 14; *De vita beata*, c. 24.) Sa morale abonde en traits de ce genre, qui semblent appartenir à une époque plus moderne. Il voudrait, par exemple, supprimer la peine de mort (*De ira*, lib. I, c. 5; lib. II, c. 31, etc.). Il dit et redit qu'on ne doit point se lasser de faire du bien : c'est le premier mot du *De beneficiis*, c'en est aussi le dernier. « Ne vivre pour personne, dit-il encore (lettre 55), ce n'est pas même vivre pour soi. » Aussi veut-il un ami (lettre 9), « afin d'avoir pour qui se dévouer, pour qui mourir. »

On a beaucoup reproché à Senèque ses contradictions : elles sont réelles, mais elles s'expliquent par la nature de son esprit et de son talent. Sa faculté dominante n'est-elle pas l'imagination, cette chose mobile et changeante? Bien loin d'être étonné de quelques variations dans un homme tel que Senèque, c'est le contraire qui paraîtrait surprenant. Aussi n'est-il pas toujours purement stoïcien. Epris de toute grande pensée, il fait plus d'un emprunt à Platon (notamment dans sa *Consolation à Marcia*, c. 23 et pass.). Ami du paradoxe, il ne craint pas de transformer parfois Epicure en stoïcien (*De vita beata*, c. 13), à peu près comme Cicéron identifiait les doctrines d'Aristote et de Platon. Il lui arrive aussi de se relâcher, dans ses conseils, de sa sévérité accoutumée. Il a même des boutades contre les partisans de Zénon, il les accuse d'ignorer la vie; il est vrai que cela se trouve dans sa regrettable *Consolation à Polybe* (c. 37). Mais ailleurs, tout en se déclarant stoïcien et sectateur du sage, il a soin

d'établir qu'on ne le doit pas juger trop sévèrement en le mesurant sur ce modèle (*De vita beata*, c. 17, 18). Il semble avoir voulu répondre d'avance aux reproches dont sa conduite publique et privée a été l'objet. Il faut l'entendre (*De vita beata*, c. 18, 22) se justifier lui-même en ce qui concerne ses grandes richesses : « C'est de la vertu que je parle, et non pas de moi ; et quand j'éclate contre les vices, c'est d'abord contre les miens.... Le sage d'ailleurs, sans aimer les richesses, ne les repousse point.... Quant à moi, mes richesses m'appartiennent, et je ne leur appartiens pas ; le jour où elles s'écouleront, elles ne m'ôteront rien qu'elles-mêmes. » Cela est très-beau, et, ce qui vaut mieux, cela était vrai. Senèque le prouva le jour où il offrit à Néron de reprendre tous ses biens. Pourquoi faut-il qu'il ait trop souvent accepté des bienfaits provenant d'une source impure ? Enfin, comment ne pas regretter qu'un si brillant génie, un si grand écrivain ne se soit pas renfermé dans la sphère paisible de la méditation, au lieu de briguer follement les honneurs de la vie politique sous des princes dont il ne pouvait être longtemps le favori, malgré toute son habileté ? Souvenons-nous, en effet, à sa gloire, qu'il fut suspect sous Caligula, exilé par Claude, condamné à mort par Néron.

On a tant écrit sur Senèque, qu'il serait impossible de donner une liste des auteurs que l'on peut consulter à son sujet. Le meilleur moyen d'ailleurs de connaître un philosophe et un écrivain tel que lui, c'est de lire ce que le temps nous a conservé de ses œuvres. Nous indiquerons seulement ici pour la biographie, la notice intéressante que M. Du Rozoir a mise en tête de l'édition de Senèque publiée par Panckoucke (8 vol. in-8°, Paris, 1833 et années suiv.) ; et pour l'appréciation philosophique, une belle étude de M. Jules Simon, insérée dans la *Liberté de Penser* (décembre 1848 et janvier 1849). W.-K.

SENS, SENSATIONS. On comprend, sous le nom de *sens*, deux sortes de fonctions intellectuelles : le sens intime ou conscience, qui ne répond à aucun organe déterminé, et les sens extérieurs, comme la vue, l'ouïe, le toucher, lesquels s'exercent par tel ou tel organe, comme l'œil, l'oreille ou la main. Nous n'avons point à nous occuper ici du sens intime (*Voir* l'article CONSCIENCE), mais seulement des sens proprement dits, ou, comme parlent les écossais, de la *perception extérieure* et des sensations qui s'y rattachent. Quelles sont les données de chacun de nos sens, analysés l'un après l'autre ? Parmi ces données, quelles sont celles qui sont propres à tel ou tel sens et celles qui sont communes à tous ? Comment s'accomplit, à l'aide de nos différents sens, la connaissance des choses matérielles ? Quelle est la portée, quelle est la valeur des informations des sens ? Sont-elles véridiques ou trompeuses, infaillibles ou sujettes à l'illusion et à l'erreur ? Nous font-elles connaître l'existence des corps, leurs propriétés absolues et jusqu'à leur essence ? Voilà les questions que nous allons traiter successivement.

Nous commencerons par le sens de l'odorat, comme fait Condillac dans le *Traité des sensations ;* mais nous n'imiterons pas sa méthode. Il prétend observer une statue que son imagination anime par degrés et dont les sens s'ouvrent successivement. On voit, du premier coup

d'œil, tout ce qu'il y a de factice dans un tel procédé. La statue interrogée répond tout ce que veut l'interrogateur : elle ne lui renvoie que le fidèle et complaisant écho de ses hypothèses.

Ne faisons point le roman de l'âme, essayons de tracer quelques lignes de son histoire. Le sens de l'odorat est un de ceux qui peuvent le plus aisément être isolés. Quels sont ses objets propres? Évidemment les senteurs. Toutes les exhalaisons si diverses, si nombreuses qui émanent des corps, voilà son domaine. Jusque-là tout est simple. Mais qu'est-ce précisément qu'une odeur? est-ce une simple modification de la sensibilité, un phénomène tout interne, tout spirituel, tout subjectif? ou bien, est-ce une impression organique, un état des nerfs? ou bien, est-ce une qualité des choses matérielles, une propriété, une donnée objective? ou enfin, est-ce tout cela à la fois? C'est ici que commencent les difficultés et qu'on voit apparaître les systèmes. Analysons les faits; considérons une odeur, non pas l'odeur en général, mais telle ou telle odeur particulière : l'odeur de rose, par exemple. L'odeur de rose est-elle, comme Malebranche l'a prétendu, une simple modification de l'âme, une sensation plus ou moins agréable, que nous transportons par une illusion naturelle hors de nous, pour en faire arbitrairement une qualité effective des choses extérieures? Je dis qu'il n'en est point ainsi. Sans doute, si je ferme les yeux, je ne sais pas qu'il existe une rose, ayant telle couleur, telle forme; mais il me suffit de sentir l'odeur de la rose, surtout si je la flaire fortement, pour avoir la perception plus ou moins claire d'une partie de mes organes. Ici, nous rencontrons un phénomène qui a échappé à beaucoup d'excellents observateurs : c'est le phénomène de la localisation des sensations dans les divers siéges organiques. Voulez-vous vous assurer, par une seconde expérience, de la réalité de ce phénomène? Laissez un instant l'odorat et les senteurs, pour considérer l'ouïe et les objets qui lui sont propres : savoir, les sons. Quand une cloche tinte à mes oreilles, est-ce là une pure modification de mon âme, un phénomène tout spirituel, tout subjectif? Non. En supposant que j'ignore ce que c'est qu'une cloche, il me suffit d'en entendre le son pour savoir, pour sentir que j'ai un tympan et des oreilles, pour localiser, dans un siége organique déterminé, l'impression dont je suis affecté. Souvent même, je discerne si le son part de telle ou telle direction, suivant que mon oreille droite ou mon oreille gauche a été plus vivement frappée. Ce n'est pas tout; remarquez encore qu'un son déterminé, par exemple un son argentin, ou bien une odeur déterminée, par exemple une odeur de rose, ne sont pas des sensations vagues de plaisir ou de douleur. Ce sont des sensations précises, distinctes, originales. Le plaisir ressemble au plaisir; mais l'odeur de rose ne ressemble pas à l'odeur de jasmin, pas plus que le son de la flûte ne ressemble au son du clairon. Cette spécialité des sensations, et pour ainsi dire cette physionomie qui est propre à chacune d'elles, voilà un fait qui a été méconnu par Malebranche et par Berkeley; et pourquoi cela? c'est que le fait de la localisation des sensations leur avait également échappé; c'est, en un mot, qu'ils ont observé imparfaitement la conscience, et que la justesse de leur coup d'œil a été offusquée par l'esprit de système.

Les écossais ont très-bien vu l'erreur de Malebranche et de Berkeley; ils ont protesté contre cette prétendue illusion, gratuitement imputée au genre humain, et qui lui faisait répandre au dehors ses modifications internes; ils ont distingué, avec raison, l'odeur comme sensation et l'odeur comme qualité des corps: la première, qui appartient à l'âme et qui est un effet; la seconde, qui appartient au corps et qui est une cause; mais les écossais sont à leur tour tombés dans une grave erreur quand ils ont cru que l'odeur, comme sensation, est un phénomène tout interne et tout subjectif, de sorte que, pour acquérir la notion de l'*extériorité*, il faut attendre que le toucher nous ait informés de l'existence des corps, et que notre raison, appuyée sur le principe de causalité et aidée de la mémoire et de l'induction, vienne nous apprendre à placer dans un sujet fixe et précis la cause de ces sensations toutes spirituelles d'odeur, de son, qui nous avaient affectés jusqu'à ce moment, sans nous donner aucune notion d'étendue corporelle. Cette analyse est fausse et démentie par l'expérience. Les senteurs sont naturellement localisées dans les organes de l'odorat; il en est de même des sons, que nous localisons spontanément dans les organes de l'ouïe, et c'est là une loi générale de tous nos sens. L'ouïe et l'odorat nous donnent donc déjà, par leur énergie propre, indépendamment de la vue et du toucher, et sans aucune opération de la raison; ces sens, dis-je, nous donnent une perception, confuse, il est vrai, mais réelle, de nos propres organes, par conséquent, quelque vague notion d'étendue et de figure. C'est pour avoir méconnu ces faits que les cartésiens sont tombés dans l'idéalisme et que les écossais n'ont expliqué que d'une manière fautive et incomplète la connaissance que nous avons du monde extérieur.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur l'odorat, ni sur l'ouïe; et quant au goût et aux saveurs, il nous suffira d'étendre à ce sens les observations que nous venons de faire sur les deux autres.

Abordons la vue et le toucher, qui sont les sources les plus riches de nos connaissances sensibles.

Quel est l'objet propre de la vue? On peut le dire en deux mots: c'est la surface colorée. Il y a là deux choses que le langage et l'analyse distinguent, mais que la nature ne sépare pas : d'une part, la lumière avec ses mille couleurs, les innombrables nuances qui la diversifient; de l'autre, la surface où la lumière est, pour ainsi dire, répandue. Aucune surface n'est visible que par une certaine couleur; aucune couleur n'est saisie que comme étendue sur une certaine surface. Ici éclate l'erreur déjà signalée chez les cartésiens et dont on retrouve quelques traces, même chez les consciencieux observateurs de l'école écossaise. Si la couleur était sentie comme une pure modification de l'âme, comme un phénomène tout interne, tout subjectif, la couleur serait-elle indivisiblement liée avec les idées de surface et de figure? Qu'est-ce qu'une sensation de plaisir ou de douleur qui aurait de l'extension et une figure déterminée? Ces mots ne peuvent aller ensemble. Il est donc bien certain que le sens de la vue nous donne non-seulement la lumière et les couleurs, mais encore, par sa force propre, indépendamment du toucher et des opérations de la mémoire et de la raison, la vue, disons-nous, nous donne quelque notion de

l'étendue et de la figure, par conséquent quelque idée d'un monde extérieur.

Mais prenons garde, en évitant une erreur, de tomber dans une autre. La vue, il est vrai, nous donne quelque notion de l'étendue, mais non pas cette notion précise et complète de l'extension en longueur, largeur et profondeur qui est le privilége du toucher. On peut même affirmer que la vue est réduite, par elle-même, à la notion de la longueur et de la largeur, et qu'elle est étrangère à la notion de la profondeur. Des expériences rigoureuses établissent que primitivement tous les objets extérieurs nous sont donnés par la vue comme étendus sur une surface unique perpendiculaire au rayon visuel, et en quelque sorte tangente à l'orbite de l'œil. En observant de près les enfants dans leur premier âge, on s'aperçoit qu'avant d'avoir touché les corps qui les entourent, ils n'ont aucune idée de leurs vraies relations dans l'espace. Les choses les plus éloignées leur paraissent à leur portée tout aussi bien que les plus proches; leurs mains indécises flottent au hasard sans s'attacher à aucun objet précis. Pendant une assez longue suite de jours, ils voient tout ce qui les environne sur un seul et même plan. Ce fait curieux a été mis hors de toute contestation par la célèbre expérience de Cheselden. Ce chirurgien ayant pratiqué pour la première fois, sur des aveugles de naissance, l'opération de la cataracte, reconnut que les nouveaux clairvoyants n'avaient aucune notion de la distance vraie qui les séparait des corps environnants, et que tous les objets n'étaient pour leurs yeux inexpérimentés qu'une juxtaposition de surfaces diversement colorées, toutes étendues sur un seul plan. C'est donc au toucher, et à lui seul, qu'il appartient de nous donner une perception à la fois précise et complète de l'étendue corporelle.

Quel est l'objet propre du toucher? c'est la solidité avec ses degrés infinis, comme la couleur est l'objet propre de la vue, comme le son est l'objet propre de l'ouïe; mais de même que la sensation de son, localisée dans les organes de l'ouïe, est accompagnée de quelque vague perception d'étendue et de figure, de même surtout que la couleur est inséparablement jointe à la notion de surface colorée, ainsi le toucher, en nous donnant la solidité, nous donne en même temps l'étendue. Et, en effet, qu'est-ce que la solidité? C'est un degré précis de résistance que tel ou tel corps oppose à mes organes. Suivant la nature et l'intensité de cette résistance, je sens et je dis que tel corps est dur ou mou, poli ou rude, qu'il est élastique, malléable, ductile, qu'il est proprement solide, ou bien liquide ou gazeux, et ainsi de suite. Maintenant, cette impression de résistance est-elle une pure modification de l'âme, un phènomène tout spirituel, tout subjectif? Malebranche et Berkeley disent oui; mais l'expérience répond clairement non. Cette fois, les faits parlent si haut que les écossais n'ont pu les méconnaître. Ils ont expressément admis que la solidité n'est pas une modification de la sensibilité, et qu'elle est étroitement liée avec l'étendue et la figure. Cet aveu ne les empêche pas, toutefois, de placer le chaud et le froid parmi les qualités secondaires de la matière, c'est-à-dire parmi celles que nous n'attribuons au monde extérieur que d'une manière indirecte, et à la suite d'opérations de l'esprit assez compliquées. Comment n'ont-ils pas vu que le chaud et le froid, ou, en un mot, que la tem-

pérature des corps nous est donnée par le tact en même temps que la solidité, l'étendue et la figure, dans une seule et même opération indivisible?

Il résulte de cette analyse qu'Aristote, et sur ses traces saint Thomas et Bossuet, ont eu pleinement raison de distinguer deux sortes de sensibles, les sensibles propres et les sensibles communs. Les sensibles propres sont, pour l'odorat, les senteurs; pour l'ouïe, les sons; pour le goût, les saveurs; pour la vue, les couleurs; pour le toucher, les degrés de solidité et la température. Les sensibles communs sont l'étendue et la figure. On peut y joindre la divisibilité et le mouvement, mais à condition de ne pas oublier que ce sont là des notions complexes qui demandent, outre les données propres des sens, l'intervention de la mémoire et de la raison.

Maintenant, comment s'accomplit le phénomène si curieux de la réunion des sensations autour d'un centre commun? car enfin, pour percevoir un objet extérieur, pour dire: « Voilà un morceau de cire, » il ne suffit pas d'avoir des yeux et de sentir telle couleur, il ne suffit pas d'avoir des mains et de palper telle figure, de mesurer telle résistance, de constater tel degré de chaleur; il faut encore former de toutes ces sensations et de toutes ces perceptions réunies une seule notion, il faut ramener cette variété à une unité synthétique. Ici se présente un des problèmes les plus difficiles et les plus délicats de la psychologie. Aristote, qui l'a posé dans son traité *de l'Ame*, le résout de la manière suivante :

Il admet l'existence d'un sens général qui recueille, compare et coordonne les données des sens particuliers. Comment jugeons-nous, dit-il (*De anima*, lib. III, c. 2), que le blanc n'est pas le doux, que le noir n'est pas l'amer? C'est assurément par quelque sens, car ce sont là des choses sensibles; mais ce n'est pas la vue qui compare les couleurs avec les saveurs, ni l'odorat les saveurs avec les sons. Il faut donc un sens général qui perçoive ces divers objets. Outre cette fonction synthétique, Aristote lui attribue la perception des sensibles communs, celle du temps, et d'autres encore. Ce sens général est devenu dans l'école le *sens commun*, expression à laquelle l'usage a donné depuis, par degrés, une acception toute différente. Au surplus, pour Aristote, le sens général n'est autre que la sensibilité elle-même considérée dans son organe central. Il admet, en effet, qu'outre les organes particuliers des sens, il y a un organe ou sensorium commun où se concentrent toutes les impressions vitales : c'est le cœur chez tous les animaux sanguins, et chez quelques-uns, c'est aussi le cerveau.

Nous ne pouvons souscrire à cette théorie péripatéticienne, bien qu'elle renferme une part de vérité. Au point de vue de la science physiologique, il est incontestable que les impressions des organes des sens ont un centre qui est généralement le cerveau. Mais est-ce une raison pour admettre dans l'âme une faculté indépendante, *sui generis*, distincte à la fois des sens particuliers, de la conscience et de la raison? Nous ne le pensons pas. On peut appliquer aux facultés de l'âme la maxime qu'invoquait Ockam contre les entités de certains scolastiques : *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.* Sans

aucun doute, les sensations qui se produisent par suite des impressions organiques ont un centre, un centre unique et actif où elles sont non-seulement rassemblées, mais comparées, coordonnées, soumises à une sorte d'élaboration naturelle qui leur imprime le caractère de l'unité; mais qu'est-il besoin de supposer gratuitement, sous le nom de sens général ou de sens commun, ce centre d'unité, quand on le trouve dans l'unité même de la conscience, c'est-à-dire dans l'unité du *moi* sentant, qui est en même temps le *moi* percevant, comparant et coordonnant les matériaux de la sensation?

Nous avons recueilli les données particulières et les données générales des sens; la question est maintenant de savoir au juste quelle est la valeur et quelle est la portée de la perception extérieure? Nous rencontrons ici le scepticisme et l'idéalisme : celui-ci qui nie ou conteste le droit de la raison humaine à rien affirmer sur l'essence, les qualités ou même sur l'existence pure et simple de la matière; celui-là qui accuse nos sens d'illusion et de contradiction, et, sur ce fondement, suspecte ou répudie leur témoignage.

C'est une vieille accusation que celle qu'on élève contre la certitude des sens. La tour carrée qui de loin semble ronde, le bâton plongé dans l'eau et paraissant brisé, le cou changeant de la colombe, ces phénomènes et mille autres semblables ont exercé la subtilité ingénieuse des Grecs. Sophistes, mégariques, académiciens, pyrrhoniens, se sont transmis l'héritage toujours grossissant de ces objections que le scepticisme contemporain a vainement essayé de rajeunir. Rien de plus vain que cette dialectique, rien qui résiste moins à une analyse un peu approfondie des faits.

Nous ne serions jamais trompés touchant les choses sensibles, si nous prenions pour règle de ne jamais demander aux sens que ce qu'ils sont naturellement chargés de nous donner. La région où se déploie l'activité des sens est la région des phénomènes, c'est-à-dire des choses changeantes et relatives; à la raison seule, il appartient de nous élever au stable, à l'éternel, à l'absolu. Prenons un exemple familier à nos adversaires. Voici un vase plein d'eau tiède. Deux personnes y trempent la main. L'une d'elles, qui a la fièvre, trouve cette eau froide; l'autre, qui vient du dehors par une température d'hiver, la trouve chaude. Sur cela, le scepticisme crie à la contradiction. La même eau, dit-il, ne peut pas être à la fois chaude et froide. J'en conviens. Mais il y a ici un sophisme qu'il est facile de percer à jour. Veut-on savoir ce qui serait vraiment contradictoire? Ce serait qu'en plongeant deux fois de suite un thermomètre dans le vase en question, on trouvât dix degrés de chaleur dans le premier cas et dix degrés de froid dans le second; mais cette contradiction ne s'est jamais rencontrée, et on peut assurer sans témérité qu'elle ne se rencontrera jamais; maintenant, lorsque deux personnes différemment disposées reçoivent d'un même liquide deux impressions différentes, où est la contradiction? Quoi de plus simple que ce phénomène? Ce qui serait étrange, ce qui serait inexplicable, c'est que deux personnes différemment disposées à l'égard d'un même objet en reçussent des impressions semblables : car, s'il est vrai que la même cause doit produire les mêmes effets dans les mêmes circonstances, il n'est pas moins

vrai que dans des circonstances différentes, la même cause, agissant sur des termes différents, doit produire des effets contraires.

Mais, dit-on, accordons pour un instant qu'un même sens, dans une même personne, soit toujours ce qu'il doit être et s'accorde parfaitement avec lui-même; que direz-vous quand deux de nos sens viennent à se contredire? Par exemple, en présence d'une peinture bien faite, si je consulte ma main, elle me dira que j'ai devant moi une toile colorée, c'est-à-dire une surface sans profondeur. Si, au contraire, je consulte ma vue, elle me persuadera qu'il y a devant moi deux, trois, quatre groupes de personnages ou d'objets divers, placés sur des plans différents, et formant un espace auquel l'art du peintre peut donner plusieurs lieues de profondeur. Qui a raison? qui a tort? J'ai affaire à deux témoins qui se contredisent, et il n'y a pas de tiers arbitre capable de les réconcilier. — La réponse à cette objection est dans une analyse exacte des données des sens et dans la distinction très-simple de ce que les sens nous fournissent directement et par leur énergie propre, et de ce que la raison, comparant les données de chacun, ajoute de son chef à leurs premières informations. Nous avons constaté que l'objet propre de la vue c'est la couleur ou, plus exactement, la surface colorée. Interrogez vos yeux sur la surface colorée d'un objet, vous les trouverez infaillibles. Je m'explique. Sans aucun doute, si vous changez de position à l'égard d'un objet, vous verrez changer la surface colorée qui le représente; mais rien de plus simple et de plus raisonnable que ce changement, qui n'a rien d'arbitraire et s'accomplit suivant des lois immuables et précises. Maintenant, si vous voulez, à l'aide de la seule vue, prononcer sur la grosseur, la consistance, la situation relative des objets qui sont devant vous, il pourra vous arriver de tomber dans l'erreur. Cela s'explique à merveille. En pareil cas, en effet, vous bornez-vous à constater une sensation? Non; vous faites une conjecture. Sur quoi est-elle fondée? sur des analogies plus ou moins exactes, sur des associations d'idées qui peuvent être accidentelles; mais, fussiez-vous appuyé sur les inductions les plus sûres, vous ne faites jamais qu'induire. Or, induire, c'est raisonner, ce n'est pas sentir et voir. Rien de plus facile que de remonter à la source de ces erreurs, et rien aussi de plus facile que de les redresser. Nous sommes accoutumés à juger de la distance qui nous sépare des objets environnants à l'aide de la surface colorée qu'ils nous présentent. L'expérience, en effet, nous a appris qu'à mesure qu'un corps s'éloigne de nos yeux, sa surface colorée diminue, comme elle augmente quand il s'en rapproche. Nous avons appris à la même école que la teinte des objets augmente ou diminue en éclat suivant l'éloignement. Que résulte-t-il de là? c'est que si un habile homme, figurant deux objets sur un tableau, sait donner à celui-ci la forme visible d'un objet prochain et à celui-là l'aspect coloré d'un objet éloigné, le spectateur qui n'y prendra pas garde et qui se confiera exclusivement à ses yeux risquera d'être dupe d'une illusion adroitement concertée, et qui tourne, en définitive, au profit de ses plaisirs. Où en serions-nous s'il fallait appliquer à chacune des propriétés des corps qui nous intéressent le seul sens qui soit fait pour elle? Notre vie s'épuiserait dans une crainte perpétuelle et dans un perpétuel tâtonnement. La vue, l'ouïe, ces

sens si riches, si merveilleusement instructifs quand ils sont aidés du toucher et fécondés par la raison, nous deviendraient presque inutiles; et pour quelques illusions de moins qui n'ont aucune importance, pour quelques erreurs presque toujours faciles à redresser, nous perdrions une masse de connaissances qui sont pour nous d'une nécessité de chaque heure et d'un inestimable prix.

Voilà notre réponse à la vieille thèse du scepticisme sur les erreurs, illusions et contradictions des sens. Après avoir prouvé l'accord de nos perceptions sensibles, il reste à en déterminer le contenu, à en mesurer la juste portée. Ici nous nous plaçons à égale distance d'un *idéalisme* chimérique, démenti tout à la fois par l'analyse psychologique et par le sens commun, qui prétend interdire à l'esprit humain le droit de sortir de lui-même et d'affirmer l'existence de l'univers, et d'un dogmatisme ambitieux qui s'arroge l'exorbitant privilége de pénétrer jusqu'aux propriétés absolues et à l'essence même de la matière (*Voyez* l'article MATIÈRE). Sur cette question difficile, il faut encore interroger les faits. Est-il vrai que toutes les qualités, propriétés, dispositions, phénomènes, que nous pouvons saisir dans les corps, nous soient donnés à travers les sensations? est-il vrai que la sensibilité humaine soit par essence variable et relative? Tout le problème est dans ces deux points. Le second n'a jamais été contesté, que nous sachions; mais de grands philosophes ont nié ou méconnu le second. Descartes et ses disciples séparaient les qualités de la matière en deux classes, celles que nous atteignons par l'intermédiaire des sensations, et ils accordaient que ce genre de qualités, chaleur, lumière, saveur, n'a rien d'absolu; et puis, ces qualités que nous concevons, suivant eux, par la raison, comme l'étendue, la figure, la divisibilité et le mouvement. Les cartésiens tiennent en grand honneur les qualités de cette espèce. Elles ont à leurs yeux ce caractère d'évidence, cette clarté et cette distinction qui sont le signe infaillible du vrai. Elles sont susceptibles d'une mesure précise; elles sont finies, invariables, absolues. Ils en concluent qu'elles sont l'essence de la matière. Sur ce fondement, Descartes bâtit un système de physique, ingénieux, grandiose, où toutes les lois du mouvement, où tous les grands phénomènes de l'univers sont déduits de la nature de l'étendue avec une vigueur et une témérité admirables. Par malheur, toute cette belle construction repose sur une hypothèse, l'hypothèse d'une matière réduite à la pure extension en longueur, largeur et profondeur, c'est-à-dire d'une matière mathématique, d'une matière abstraite, qui peut bien être celle des géomètres, mais qui n'est pas cette matière réelle, sensible, animée, qui se déploie devant nous. Or, d'où vient l'erreur de Descartes, adoptée par Malebranche, par Spinoza, et par toute cette école de philosophes géomètres? Elle vient de ce qu'ils n'ont pas remarqué ce fait très-simple, que toutes les qualités de la matière, même l'étendue et la figure, nous sont données, non pas d'une manière abstraite et par un acte de raison, mais à travers des sensations diverses, variables, relatives, individuelles. Ainsi, l'étendue est toujours perçue, par la vue, comme liée à la sensation de couleur, et par le tact comme liée à des sensations de résistance, de solidité, de chaleur. Otez ces sensations, il peut rester dans l'esprit l'idée abstraite de l'étendue ou la puissance de la concevoir géométrique-

sens commun. Les sceptiques même, et Hume à leur tête, l'invoquent à l'appui de leur triste système. Berkeley convient qu'il n'est que son fidèle interprète, lorsqu'il nie l'existence du monde matériel.

Ce qu'on appelle le *bon sens,* au moins dans notre langue, n'est pas tout à fait la même chose que le sens commun. Le sens commun, c'est le fait, ce sont les jugements tout formés, les notions inséparables de notre esprit que nous appelons des principes évidents par eux-mêmes, des jugements naturels et spontanés. Le bon sens (*recta ratio*), c'est la faculté, la faculté de juger et de raisonner conformément à ces données primitives sans les perdre de vue un instant. On a plus ou moins de bon sens, comme on a plus ou moins de force, de sensibilité, de mémoire, d'imagination; mais le sens commun n'admet pas de degrés: on l'a ou on ne l'a pas. Si on ne l'a pas, on n'a rien de commun avec les autres hommes; on mérite le nom d'insensé. Le bon sens est à l'esprit ce que la santé est au corps, c'est-à-dire l'équilibre des idées et des facultés. Voilà pourquoi l'on rencontre souvent beaucoup d'imagination avec très-peu de bon sens, et qu'on peut être un esprit brillant, fin, délicat, sans être un esprit solide. Le sens commun, encore une fois, c'est l'esprit même dans ses éléments invariables et nécessaires. On peut donc reprocher à Descartes d'être tombé dans une erreur de fait ou dans une confusion de mots, lorsque, au début du *Discours de la Méthode,* après avoir défini le bon sens « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, » il prétend que cette puissance est naturellement égale chez tous les hommes. Non, malheureusement! ce n'est pas le bon sens qui est égal chez tous les hommes, mais le sens commun; car il n'y a rien à ajouter ni à retrancher aux principes qu'il renferme.

Après ce que nous venons de dire, on pourrait être tenté de supposer que le sens commun ne diffère pas de la raison; mais ce serait une erreur. Le sens commun est dans la raison; il n'est pas toute la raison. Ils contiennent tous deux les mêmes notions, les mêmes jugements, les mêmes principes; mais ces principes, dont le nombre, encore une fois, ne peut ni augmenter ni diminuer, la raison les embrasse dans toute leur étendue, dans toutes leurs conséquences, dans toutes leurs relations; tandis que le sens commun en a à peine conscience. En effet, la raison est perfectible; elle se développe et s'éclaire par la réflexion, non-seulement dans l'individu, mais dans l'humanité; chacune des conquêtes de la science tourne à l'accroissement de ses forces et lui donne une vue plus complète de sa nature et de ses lois. Le sens commun, au contraire, exactement le même chez tous les hommes et à toutes les époques, n'avance ni ne recule; il est, si l'on peut ainsi parler, la raison à l'état brut, la raison sans la réflexion et sans la science. Quant au bon sens, ce n'est que la raison appliquée aux besoins de la vie ordinaire, et principalement aux questions pratiques; ce n'est pas la raison dans tout son développement; comme la santé, à laquelle nous l'avons comparé, il représente plutôt une qualité individuelle, c'est-à-dire l'absence des défauts qui empêchent de voir juste dans ces matières, qu'une faculté universelle du genre humain.

Connaissant l'objet et la portée du sens commun, il ne nous est pas

difficile de déterminer ses rapports avec la philosophie, ni de dire pourquoi il nous semble si souvent en opposition avec les plus célèbres systèmes. La philosophie, comme nous l'avons montré ailleurs (*Voyez* PHILOSOPHIE), c'est le plus haut degré de la réflexion et de la science, un perpétuel effort de la raison pour arriver à la conscience d'elle-même ou à la connaissance complète de ses propres idées, de leur valeur, de leur principe, de leur extension, de leur essence. C'est dans cette connaissance seule qu'elle trouvera la solution des questions qu'elle se propose relativement aux êtres; la nature de ses idées détermine celle des êtres ou des choses avec lesquels elle est en communication. Par conséquent, la philosophie dit nécessairement plus que le sens commun. Une philosophie du sens commun, comme on s'exprime quelquefois, c'est un non-sens, à moins que ce ne soit la négation de la philosophie. La philosophie dit plus, elle dit mieux que le sens commun; mais elle ne doit pas dire le contraire. Il ne lui est pas permis de détruire le germe qu'elle veut féconder, les fondements sur lesquels elle est appelée à bâtir. Tous les principes qu'elle développe, qu'elle analyse, qu'elle distingue, qu'elle éclaire, elle les puise dans le sens commun. Quand ces principes sont méconnus, le sens commun se révolte, et quand le sens commun se révolte, la philosophie a tort. Le sens commun est donc pour la philosophie un excellent criterium, mais un criterium négatif; il montre où est l'erreur, il ne dit pas où est la vérité; car il est essentiellement inerte et passif, il ne saurait rien produire de lui-même; pour qu'il se reconnaisse, il faut qu'on le blesse ou qu'on l'instruise.

Comment donc arrive-t-il que les systèmes enfantés par la philosophie sont si souvent en opposition avec le sens commun, qu'il y a des idéalistes qui nient le monde extérieur, des matérialistes qui nient le monde intérieur de la conscience, le beau, le juste, la liberté, l'identité de la personne humaine; des sceptiques qui doutent indistinctement de toutes choses, même de leur propre existence, et des panthéistes qui ramènent tout à un seul être? La raison de ce fait est dans la nature même de la réflexion, qui décompose, en les éclairant successivement, et isole les unes des autres, les données diverses que renferme le sens commun. Prenant pour le tout le point que chacun d'eux a observé, et niant le reste, les philosophes se sont ainsi trouvés en désaccord les uns avec les autres, et tous ensemble avec le sens commun. Mais les contradictions qui sortent de ces aperçus partiels et les protestations du sens commun font une nécessité à l'esprit humain de s'élever à une connaissance de plus en plus claire et profonde de lui-même, ou à une conscience au sein de laquelle tous les différends se concilient et toutes les oppositions s'effacent. C'est là qu'est la philosophie et non dans les systèmes, soit qu'on les considère séparément ou réunis. Les systèmes ne sont qu'un intermédiaire nécessaire entre la philosophie et le sens commun. Sans eux, la philosophie ne peut se former, et le sens commun, faute de se connaître, devient à jamais stérile. Le sens commun, avant la naissance des systèmes philosophiques, n'a sauvé aucun peuple de la barbarie et de la superstition.

On peut consulter, sur le sujet de cet article : Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, dans le *Cours des*

sciences sur les principes nouveaux, in-f°, Paris, 1791. — Shaftesbury, *Sensus communis, essai sur la liberté de l'esprit et sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement*, publié séparément, in-8°, Londres, 1709, et dans le tome Ier de ses *Œuvres*, traduit en français, in-12, La Haye, 1710. — Read, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai II, c. 2, dans le tome V de la traduction de M. Jouffroy. — Jouffroy, *de la Philosophie et du sens commun*, dans le tome Ier de ses *Mélanges philosophiques*, 10 vol. in-8°, Paris, 1838. — Amédée Jacques, *Mémoire sur le sens commun comme principe et comme méthode philosophique*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, recueil des savants étrangers, t. II.

SENSIBILITÉ. La sensibilité est la faculté de sentir. Sentir est un fait qui, ne pouvant se résoudre en aucun autre, un fait absolument primitif et essentiel à notre âme, échappe à toute définition, comme penser, vouloir, agir, être. Mais si la sensibilité en elle-même est indéfinissable, on peut du moins la distinguer par les principaux phénomènes dont elle est la source, et que notre esprit comprend sous son nom. Nous dirons donc que sentir c'est souffrir, jouir, désirer, aimer, haïr, admirer, espérer, craindre, etc. Evidemment, entre toutes ces manières d'être, il y a quelque chose de commun qui les caractérise et les sépare de tous les autres modes de notre existence, qui oblige à les rapporter à une source identique, à une seule et même faculté. C'est cette faculté que nous voulons étudier, d'abord dans ses effets ou les principaux phénomènes qui attestent son existence; ensuite en elle-même, c'est-à-dire dans ses attributions les plus générales et son principe le plus élevé. Nous terminerons par quelques considérations sur la place que la sensibilité a occupée jusqu'à présent dans les recherches philosophiques, et sur les diverses théories dont elle a été l'objet.

1°. Si nombreux, si variés et si désordonnés quelquefois que nous paraissent les phénomènes de sensibilité, ils n'échappent pas aux règles de la méthode; ils se divisent en plusieurs classes, suivant les objets ou les idées qui les excitent, et forment en nous comme une chaîne non interrompue qui commence au monde extérieur pour finir à la limite où s'arrête la pensée. Les uns ont uniquement pour cause ou pour fin des phénomènes matériels et dépendent étroitement des organes des sens : on les réunit sous le nom de *sensations*. Les autres, étrangers à la vie physique, lient notre existence à celle de nos semblables, nous faisant jouir ou souffrir, nous rendant heureux ou malheureux avec eux : ce sont les *affections*, autrement appelées les *sentiments du cœur*. D'autres, encore plus éloignés du monde sensible, se rapportent à l'idée seule du juste et du bien, c'est-à-dire à la loi qui commande à tous les hommes, considérés comme des êtres intelligents et libres : ce sont les formes diverses du *sentiment moral*. Une loi plus générale que celle du juste et du bien, un ordre qui s'applique aussi bien au monde physique qu'au monde moral, nous inspire le *sentiment du beau*. Il y a aussi dans notre âme une disposition par laquelle nous sommes heureux de savoir, malheureux de douter ou d'ignorer, et qui nous fait désirer avec ardeur, nous pousse à acheter, par les plus durs sacrifices, tout ce qui peut étendre nos connaissances : c'est

le *sentiment du vrai*. Enfin, au-dessus de toute vérité, de toute beauté, de toute bonté morale, telles que notre intelligence peut les comprendre, au-dessus de l'humanité et de la nature, est l'infini, source commune de ces existences et de ces idées. L'infini, en même temps qu'il s'adresse à notre raison, émeut notre sensibilité, et produit, sous toutes ses formes, avec tous ses effets intérieurs et extérieurs, le *sentiment religieux*.

Pour montrer que ces faits existent véritablement dans l'âme humaine et qu'ils appartiennent à une faculté essentiellement distincte de la volonté et de l'intelligence, il suffit de les indiquer avec précision, dans l'ordre même où ils se présentent, comme on montre à l'œil et qu'on fait toucher du doigt un objet sensible : car, ne les connaissant que pour les avoir éprouvés, il nous est impossible de mettre le raisonnement à la place de l'expérience, c'est-à-dire de la conscience et du souvenir.

La sensation, ce n'est pas la connaissance que nous avons par les sens de l'existence des corps, de leurs qualités et de leurs rapports, connaissance qui exige l'intervention de la raison, des notions de cause, d'espace, de temps, et que les philosophes modernes distinguent sous le nom de perception ; c'est l'émotion qui naît en nous, la douleur, le plaisir, l'excitation que nous éprouvons quand nos organes sont ébranlés, soit par leur mouvement interne, soit par l'action d'un corps étranger. L'enfant a des sensations : il souffre, il a faim, il a soif, avant de voir, avant d'entendre, avant de rien discerner de tout ce qui l'entoure, avant d'avoir aucune idée de son propre corps. Différente de la perception, la sensation ne se sépare pas moins des phénomènes organiques, comme la circulation, la digestion, l'innervation, puisque c'est par la conscience seule que nous en avons connaissance, tandis que les fonctions dont nous venons de parler ne se constatent que par des expériences multipliées des sens; mais il est vrai qu'elle dépend tellement de nos organes, qu'elle paraît se confondre avec eux et tenir de la matière autant que de l'esprit. Elle n'est, à proprement dire, ni spirituelle, ni matérielle ; elle est un fait *animal*, et, comme l'a observé un grand naturaliste, elle marque le point précis qui sépare l'animal de la plante : *Vegetalia vivunt, animalia vivunt et sentiunt*. Aussi voyons-nous qu'elle suit tous les degrés qu'on aperçoit dans ce règne de la nature : sourde, confuse dans les espèces inférieures, elle s'épanouit et s'éveille à mesure que l'organisation devient plus parfaite, et n'arrive que chez l'homme, chez l'homme sain, adulte, éveillé, à ce degré de conscience qui nous permet de l'observer.

Les affections nous présentent un tout autre caractère. La tendresse paternelle, la piété filiale, l'amitié, la reconnaissance, le respect, l'estime, la pitié, ne dépendent en aucune manière des qualités physiques, des objets ou des impressions que nous recevons par les sens. Ce qui excite dans notre âme ces différents mouvements, ce n'est pas un corps, ni rien de corporel, si on le considère à ce point de vue; c'est quelque chose qui est fait à notre image intérieure, imprimée dans notre conscience, un être qui sent, qui aime, qui pense, selon le genre d'affection qu'il nous inspire, ou qui possède au moins le germe de ces facultés. Dites-moi que vous êtes indifférent aux maux dont vous

semblez souffrir, ma pitié disparaît; que le bien que j'ai reçu de vous s'est accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt personnel, je me dispense de la reconnaissance; que votre âme est incapable d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, ni amour, dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que de suivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient de naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublée par un divin mystère, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus distincte et plus variée à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère plus général et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, il y a un attachement des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang; il y a une amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux; un dévouement sans dignité, inspiré par le besoin d'obéir non moins que par la reconnaissance, comme celui du chien pour son maître; un amour purement physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables à la fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étendra peu à peu des affections de famille, de race, de nationalité, à l'humanité tout entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une disposition native qui seconde et prépare cet amour universel : c'est l'attrait irrésistible que l'homme a pour l'homme; c'est le besoin que nous avons, même dans la plus profonde abjection, d'entendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de concience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur l'idée morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie et

nous pousse malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés! Au contraire, quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se relever par les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et peuvent même, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées au profit de nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas dans une belle âme et ne sont point appelées par la sensibilité avant d'être reçues par l'intelligence.

Le sentiment dont nous parlons, toujours un dans son principe, revêt plusieurs formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que nous jouons dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou spectateurs, que nous avons exécuté ou violé les devoirs qu'il nous impose; mais il est impossible d'y reconnaître les mêmes degrés que dans les affections, car le bien est absolu; on le sent ou on ne le sent pas; on le conçoit ou on ne le conçoit pas. Tous les devoirs sont également saints; toute action juste et honnête l'est au même degré; il n'y a de différences que dans le mérite que nous avons eu à la faire. Cependant les affections, par le désintéressement qui les accompagne, préparent les voies au sentiment moral, et finissent par se confondre avec lui. Qu'est-ce, en effet, que l'amour du genre humain, sinon le sentiment de son unité morale et de sa commune destinée, c'est-à-dire de l'ordre qui nous impose à tous des obligations les uns envers les autres, par conséquent où nous sommes tous semblables, tous égaux? Supprimez ce lien invisible, et voyez s'il vous reste autre chose que des races profondément divisées d'intérêts, de mœurs, de langage, d'organisation. De là vient que le sentiment moral, dans sa plus haute et plus universelle expression, est devenu un précepte d'amour : « Aime ton prochain comme toi-même. »

Le sentiment du beau, ainsi que le sentiment moral, s'élevant au-dessus des choses et des personnes, s'adresse uniquement à une idée; mais à une idée devenue visible pour nous, qui a laissé son empreinte dans une œuvre de la nature ou de la main des hommes. En effet, qu'est-ce que nous admirons dans un beau site, un bel animal, une belle personne, ou une belle œuvre d'art, un beau morceau de poésie? Est-ce la matière même dont ces choses sont composées, la terre, le rocher, le bois, la chair, le marbre? Sont-ce les qualités purement physiques, les couleurs, les sons, qui frappent nos yeux et nos oreilles? Assurément non, puisque la même matière et les mêmes qualités nous laissent ailleurs dans l'indifférence ou nous inspirent un sentiment tout opposé. Ce qui excite notre admiration, ce qui nous charme dans les objets de cette espèce, c'est la forme, c'est l'expression, c'est l'harmonie, c'est une idée devenue sensible. Il n'entre pas dans notre intention de donner ici la définition du beau (*Voyez* ce mot); nous dirons seulement qu'entre cette idée et le sentiment qui l'accompagne, il y a la même distance qu'entre l'idée du bien et le sentiment moral. Qui a la certitude, même parmi les philosophes, de se faire une idée précise et complète du beau? Et en supposant que parmi les mille théories qui existent sur ce sujet il y en ait une qui soit absolument incontestable, quel effort de réflexion n'a-t-elle pas coûté, tandis que le sentiment du beau existe, à des degrés différents, dans toutes les âmes, et intervient par les arts dans toutes

les relations de la vie ! Si le sentiment manque, ou s'il est seulement obscurci, c'est en vain que vous chercherez à y suppléer par la raison. La raison pourra vous instruire de l'existence et de la nature du beau en général ; elle ne vous dira pas toute seule où il est, elle ne vous enseignera pas à reconnaître sa présence, et encore moins à l'exprimer dans vos œuvres.

Le sentiment du beau touche par un certain côté au sentiment du bien, comme le sentiment du bien touche aux affections ; mais il s'exerce dans une bien plus grande étendue, puisqu'il embrasse à la fois le monde moral et le monde physique. Le beau ne se manifeste pas moins dans les actions et dans les sentiments que dans les objets extérieurs. Il paraît consister principalement dans l'harmonie de l'âme et des sens, ou de l'intelligence et de la matière ; dans la matière disposée de telle sorte qu'elle réfléchisse les lois, les idées de l'intelligence ; et dans les idées de l'intelligence ou des mouvements du cœur rendus visibles aux sens et à l'imagination. Voilà pourquoi le sentiment du beau, appliqué aux actions et aux sentiments, est beaucoup moins exigeant que le sentiment moral. Il suffit au premier que le bien se manifeste sous une forme convenable, qu'il soit exprimé avec justesse, avec force, de manière à nous remuer ; le second ordonne qu'il soit accompli et qu'il serve de règle constante à notre volonté.

Le beau et le bien sont tous deux renfermés dans une sphère plus vaste, qui est celle du vrai : car même le beau idéal a sa vérité ; l'art, aussi bien que la morale, a ses principes éternels. Le vrai paraît être l'objet propre de l'intelligence ; cependant il y a aussi un point par lequel il affecte notre sensibilité. Nous aimons naturellement le vrai, comme nous aimons le beau et le bien. Nous le recherchons avec une ardeur qui acquiert dans quelques âmes la puissance d'une passion ; nous goûtons la joie la plus pure quand nos méditations l'ont rencontré ; nous souffrons quand il se dérobe à notre poursuite, ou que nous ne réussissons point à le persuader aux autres ; quand nous le voyons nié, méconnu de nos semblables, alors même qu'il n'en résulte pour nous aucun dommage, et que le contraire ne peut nous apporter ni profit, ni gloire. Or, évidemment, ce n'est pas avec l'intelligence qu'on aime, qu'on désire, qu'on jouit et qu'on souffre ; c'est avec la sensibilité. Il existe donc non-seulement une connaissance, mais un sentiment du vrai. C'est par le sentiment que s'expliquent les efforts que nous faisons pour acquérir la connaissance ; on ne recherche pas ce qu'on n'aime pas.

Enfin il y a aussi, au fond de l'âme humaine, dans la plus humble, la plus obscure, comme dans la plus élevée, un sentiment particulier de l'infini, c'est-à-dire une foi instinctive qu'au delà de ce que nous connaissons ou pouvons imaginer, il y a quelque chose qui surpasse notre imagination et notre intelligence, et dont l'action nous entoure, nous pénètre de toute part. Ce sentiment de l'infini est le même que le sentiment religieux. Car, qu'est-ce que le sentiment religieux ? Est-ce la simple croyance qu'il y a un Dieu, auteur et providence du monde, principe intelligent de tous les êtres ? Non, cette croyance, nous la devons à la raison ; elle est lentement mûrie par la réflexion et

triomphe avec effort des passions qui la voilent, des apparences qui la choquent, des sophismes qui l'embarrassent; au lieu que le sentiment religieux est spontané, universel, plein d'émotion et de mystère. Partout où règne le mystère, le mystère dans la grandeur, là nous apparaît l'infini et se réveille le sentiment religieux. Aussi toutes les religions ont-elles leurs mystères, parce que le sentiment de l'infini demeure intact à côté même des croyances les plus imparfaites. Tout le monde connaît la statue voilée du temple de Saïs : c'était une représentation matérielle du mystère, une image de l'infini dans un culte qui divinisait les animaux. Le mystère avait aussi sa place chez les Grecs, au sein d'une religion toute poétique, qui ne paraît adorer que la beauté et la vie ; car, au-dessus de ces symboles transparents qui représentent ou les passions de l'homme ou les forces de la nature, ils reconnaissaient la puissance terrible du destin ; puissance immuable, incompréhensible, à laquelle rien n'échappe, ni les hommes, ni les dieux. Chez les Hébreux, rien n'était plus simple que le dogme; mais le culte était plein de mystères. Dieu ne pouvait être représenté aux yeux par aucune image; mais il était toujours présent dans le cœur et dans la pensée : « J'ai toujours Dieu en face de moi, » dit le Psalmiste. C'est lui qui parlait dans la loi, qui dictait toutes les paroles du prophète, qui descendait sur l'autel dans le feu du sacrifice, qui rendait des oracles sur la poitrine du grand prêtre, et qui, remplissant l'univers de sa gloire, pour parler le langage de l'Ecriture, avait aussi choisi pour sa demeure visible ce saint des saints où le successeur d'Aaron pouvait pénétrer seul une fois dans l'année. Otez aux religions le mystère, et vous les verrez disparaître aussitôt pour ne laisser à leur place que des systèmes de philosophie. Mais le mystère n'est pas seulement dans les religions, il est aussi dans la nature. Devant cette immensité, ces solitudes, cette voix majestueuse de la mer, ce silence éloquent de la nuit, ces montagnes entassées les unes sur les autres, et ces débris d'un autre monde qu'elles renferment dans leur sein, comment se défendre, nous ne dirons pas de l'idée de l'infini, mais du sentiment de sa présence révélée dans tout notre être par une émotion indéfinissable ? Donc le sentiment de l'infini n'est pas moins réel que tous ceux qui l'ont précédé dans cette analyse.

N'y a-t-il que ces phénomènes qui appartiennent à la sensibilité? N'en connaissons-nous pas d'autres qu'on puisse revendiquer pour la même faculté : le plaisir, la douleur, la tristesse, la joie, le désir, la crainte, l'espérance, la haine, l'envie, l'orgueil? Examinons. Le plaisir et la douleur, pris dans le sens propre du mot, ou, pour parler le langage vulgaire, dans le sens physique, ne sont, comme nous l'avons déjà remarqué, que la sensation elle-même; car, comment séparer d'une sensation agréable le plaisir, et d'une sensation désagréable la douleur qui s'y mêle? Cela ne veut pas dire que toute sensation ait nécessairement l'un ou l'autre de ces deux caractères, mais qu'elle ne peut pas, lorsqu'elle en est revêtue, en être distraite comme une chose à part. La même observation s'applique à la joie et à la tristesse, qu'on peut appeler un plaisir et une douleur de l'âme. Il y a des sentiments qui apportent naturellement avec eux, ou plutôt en eux, ces deux manières d'être. Ainsi, le remords nous rend tristes;

une bonne conscience nous donne de la sérénité. C'est un plaisir d'admirer ce qui est beau ; l'aspect du laid nous fait souffrir. Rien ne rend plus heureux qu'une noble affection qui est payée de retour ; un tel sentiment repoussé, méconnu, est une source de chagrin. Or, comment diviser ces choses si étroitement unies dans notre existence : le plaisir et la satisfaction de conscience, l'admiration, l'amour partagé, la tristesse et le remords, l'horreur du laid, un amour malheureux ? Le désir n'est également qu'une dépendance et une conséquence des mêmes phénomènes. Par exemple, de la sensation naissent les appétits et les désirs physiques; on peut dire même que, dans ce cercle, le désir n'est qu'une sensation qui nous pousse à agir. A nos différentes affections se trouve attaché le désir de faire du bien à l'objet aimé. Je te veux du bien, *ti voglio bene*, signifie en italien, je vous aime. Dans le sentiment moral se trouve renfermé le désir de faire de bonnes actions; dans le sentiment du beau, celui de voir ou de produire de belles choses; dans le sentiment du vrai, celui d'échapper à l'erreur et de rencontrer la vérité. Que dirons-nous de la crainte et de l'espérance ? Est-ce que l'on craint, est-ce que l'on espère, sans aimer ou sans désirer, et sans éprouver par anticipation le bien ou le mal qu'on entrevoit dans l'avenir ? La crainte et l'espérance nous offrent donc un phénomène mixte, qui se confond, d'une part, avec l'intelligence ou l'imagination, et de l'autre avec le désir, avec l'amour, avec le sentiment même qu'excite en nous l'objet aimé ou désiré. Pour la haine, l'envie, l'orgueil, la colère, ce ne sont pas non plus des phénomènes simples, des mouvements spontanés de notre nature, mais des passions nées d'un désir ou d'un penchant comprimé, et qui, avec le concours des autres facultés, placent notre âme dans un état de réaction contre l'auteur de cette résistance (*Voyez* t. II, p. 583). Toute manière de sentir rentre donc dans celle que nous avons reconnue, et il ne nous reste plus qu'à nous occuper de leur principe commun, ou de la sensibilité elle-même, considérée dans ses caractères et ses lois les plus essentiels.

2°. Le premier caractère qui nous frappe dans la sensibilité, c'est son unité, c'est la continuité et la suite de ses effets, malgré la variété et les contrastes que nous y apercevons d'abord. Dans le domaine étroit de la sensation et des lois organiques nous voyons déjà se produire, par la force de l'instinct et de l'habitude, le germe des affections. Celles-ci, épurées par la raison et par la liberté, ayant pour objet non-seulement des individus, mais l'humanité tout entière, se réunissent au sentiment moral. Ce sentiment, à son tour, se confond, comme nous l'avons remarqué, par plus d'un point, avec le sentiment du beau, sans que jamais l'un puisse se substituer à l'autre. Tous deux sont inséparables du sentiment du vrai : car je suis pénétré de cette conviction que la loi qui subjugue mon cœur et commande à ma volonté, que l'ordre que j'admire dans les œuvres de la nature ou de l'art, ont une existence réelle et nécessaire, indépendante de mes impressions. Plus je réfléchis, et plus la présence de la vérité m'apparaît distinctement dans le beau et dans le bien. Enfin le sentiment de l'infini suppose et domine tous les autres; il s'adresse à un monde que ni la sensibilité, ni l'intelligence, ni aucune autre de nos facultés ne peut embrasser, mais devant lequel toutes nous conduisent, dont toutes

nous affirment et nous démontrent l'existence. Que faut-il conclure de cette unité de la sensibilité ? Que tous nos sentiments dérivent de la sensation, ou ne sont que des sensations diversement modifiées et toutes également dépendantes des organes du corps ? Mais une pareille conséquence est inadmissible : le plus ne peut sortir du moins, ni le tout de la partie. La puissance qui m'élève au-dessus de tous les mouvements de mes sens, du plaisir, de la douleur, des besoins physiques, et qui me porte à les mépriser, à les combattre, pour rester fidèle à une loi de ma raison, ne saurait être confondue avec ces mouvements mêmes. Puis, quels sont les organes, quels sont les sens particuliers que la nature a donnés pour siége à l'estime, à l'amitié, à l'admiration, au sentiment du devoir, au sentiment religieux? La sensibilité est donc une faculté immatérielle, c'est-à-dire indépendante dans son principe, dans son unité, des lois du monde physique. Elle pénètre par la sensation dans l'organisme, pour en diriger et en féconder les opérations; mais elle ne s'y arrête pas et prend son essor vers l'infini en parcourant, dans un ordre admirable, tous les degrés de la vie intellectuelle et morale. Elle embrasse à peu près la même sphère que la raison; car à nos idées les plus essentielles correspondent des émotions et des sentiments. La vérité, en même temps qu'elle nous éclaire, nous échauffe et nous remue, comme pour mieux marquer sa présence.

La sensibilité, en général, est considérée comme une faculté passive ou une pure capacité, c'est-à-dire comme une force spontanée, irrésistible, que nous subissons sans la pouvoir diriger. Cette opinion n'est pas exacte. Nous n'avons pas, il est vrai, sur nos sentiments, nos affections, nos sensations, le même empire que sur nos actes. Nous ne sommes pas libres de choisir entre le plaisir et la douleur, la satiété et le désir, l'amour, la haine, l'admiration ou l'indifférence, comme nous sommes libres d'agir ou de ne rien faire, de prendre un parti ou un autre; mais il s'en faut que ces phénomènes soient hors de notre influence, ou que la volonté, c'est-à-dire la personne humaine, considérée dans son principe fondamental, ne joue aucun rôle dans la sensibilité. C'est une observation bien commune, que nos sens ne sont pas affectés de la même manière quand notre esprit est libre, et quand il est dominé par quelque vive préoccupation. Voici un homme malade de la goutte; il est en proie aux plus cruelles souffrances. Eh bien, qu'on lui annonce la mort de son père ou de son ami, la perte de sa propre fortune, à l'instant la douleur physique disparaîtra devant la douleur morale, le corps devant l'esprit. Le jeu, la conversation, une lecture intéressante, en un mot la distraction pourra produire, mais plus lentement, un résultat semblable. Comment rendre compte de ce fait? C'est que l'attention, sans laquelle il n'y a pas de conscience, ni par conséquent de véritable sensation, a passé d'un objet à un autre. Or, l'attention nous appartient, elle émane de notre volonté, elle est notre acte de présence dans les impressions que nous recevons du dehors. Les sensations qu'elle abandonne, celles qui, répétées à chaque instant de notre vie, ne peuvent plus exciter que l'indifférence, s'obscurcissent par degrés et finissent par s'évanouir; tandis que d'autres, très-confuses en elles-mêmes, qu'elle observe, qu'elle analyse dans un but d'intérêt

ou de plaisir, gagnent en netteté et en finesse jusqu'à devenir presque un art. C'est ainsi qu'un aveugle de naissance arrive à substituer le tact à la vue, et qu'il y a des hommes faisant profession de cette délicatesse de sens, ou des épicuriens exercés, qui n'ont qu'à approcher de leurs lèvres un verre de liqueur pour en démêler aussitôt l'âge, l'origine, la qualité. Ce que nous disons de la sensation s'applique encore bien mieux aux autres modes de la sensibilité : car plus nos sentiments s'éloignent de la vie physique, c'est-à-dire plus ils sont élevés et délicats, plus la volonté est forcée d'intervenir pour les défendre contre les passions vulgaires et les empêcher d'être étouffés sous le poids de l'intérêt ou du besoin. Les affections pures et généreuses, le sentiment moral, le sentiment religieux n'arrivent pas d'eux-mêmes à leur complet développement et n'agissent pas sur toutes les âmes avec une égale force ; il faut les éveiller, les exercer, et, si l'on peut ainsi parler, les nourrir sans cesse ; en un mot, la sensibilité a besoin d'être cultivée comme l'intelligence ; et cette culture est la partie la plus difficile et la plus importante de l'éducation. Elle se fonde tout entière sur des actes et des exemples. Conduisez-vous avec vos semblables comme si vous les aimiez, et vous les aimerez ; les sacrifices que vous leur ferez vous attacheront à eux beaucoup plus que ceux que vous recevrez. Pratiquez assidûment le bien, et il s'emparera non-seulement de vos habitudes, mais de votre cœur. Il n'en est pas autrement du vrai et du beau : c'est en poursuivant le premier avec une austère probité, c'est en contemplant le second dans des exemples irréprochables, qu'on finit par les goûter, par les aimer l'un et l'autre.

Ainsi la volonté intervient sous une forme ou sous une autre, celle de l'action ou de l'abstention, dans toutes nos manières de sentir. C'est par elle que la sensibilité nous appartient, qu'elle s'accorde avec notre intelligence et notre libre arbitre, qu'elle mérite d'être comptée comme une faculté de l'âme : car un être libre a des facultés dont il dispose, et ne peut pas être, comme une chose inerte, entièrement dominé par une force étrangère. Ôtez de la sensibilité la volonté, vous en ôtez la conscience, la persistance, l'unité, la personnalité : la faculté s'évanouit pour ne laisser à sa place que des impressions confuses et fugitives.

Cependant, quelle que soit dans la sensibilité la part de la volonté ou de la personne humaine, il y en a encore une autre : car personne n'osera soutenir que nous sommes les auteurs de nos sentiments et de nos sensations, que nous créons en nous le plaisir, la douleur, la joie, la tristesse, l'aversion, le désir, la pitié, le remords, comme nous créons en quelque sorte nos déterminations. Cette part qui nous est étrangère, et que l'on pourrait appeler la matière de la sensibilité, d'où nous vient-elle? quelle en est la cause immédiate? quelle est la force qui la produit? Car si l'on ne veut pas se payer de mots et de vaines métaphores, il faut, après avoir écarté la volonté humaine, chercher une autre cause non moins efficace, s'adresser à une autre force aussi réelle et aussi vivante que notre *moi*. Nous avons déjà prouvé que cette force n'est pas dans la nature physique. La nature physique n'agit que sur notre organisation, et il n'y a aucun rapport entre celle-ci et la plupart des phénomènes que nous avons analysés. La sensation

elle-même dont les différents modes sont appropriés avec tant d'art aux fonctions et à la conservation des êtres animés, ne saurait s'expliquer par une cause dépourvue d'intelligence. Il faut donc admettre ici l'intervention directe d'une force à la fois supérieure à la nature et à nous-mêmes, et dont la sphère d'activité égale en étendue celle de nos sentiments. C'est dire que la sensibilité, quand on en a retranché les passions, qui sont l'œuvre de l'homme (*Voyez* Passions), est un mouvement qui émane de Dieu, une action immédiate de sa puissance qui nous incline vers notre fin sans nous contraindre, et nous pénètre sans nous absorber. Ainsi s'explique l'ordre qui règne naturellement dans cette partie de notre être, l'accord de nos inspirations avec nos facultés et le but que la raison leur impose, le lien qui unit la douleur et le plaisir, la souffrance et le bonheur, avec la violation et l'accomplissement des lois de notre existence. Il faut la volonté pour accueillir cette précieuse influence et l'assimiler à notre âme; il faut la raison pour la comprendre; par conséquent, elle laisse subsister intacte notre personnalité, et n'intervient que pour l'avertir, la solliciter et prêter secours à sa faiblesse. Qu'on se figure, en effet, ce que serait l'homme condamné à voir toutes choses avec indifférence, c'est-à-dire sans aversion et sans amour, et n'ayant pour le pousser à agir que les idées abstraites de sa raison! La sensibilité prise tout entière, mais plus particulièrement le sentiment, est donc dans l'ordre naturel ce que dans le domaine de la théologie on appelle la grâce, c'est-à-dire une action divine venant au secours de la faiblesse humaine et sollicitant notre liberté à la suivre sans lui ôter le mérite de son choix ni la faute de sa résistance. Cette grâce naturelle, si l'on nous permet de l'appeler ainsi, dans laquelle sont unis tous les hommes et qui suit le développement de nos facultés, descend des mêmes hauteurs que la lumière naturelle de la raison : car, de même que nos sentiments, les idées éternelles sur lesquelles reposent toutes nos connaissances viennent d'une source plus élevée que le monde extérieur et nous-mêmes. La raison et la sensibilité sont comme les deux voies par lesquelles Dieu pénètre sans cesse dans notre conscience et s'unit avec nous. La volonté, c'est notre substance propre, ce qui nous a été donné, non communiqué, et ne peut jamais, quoi que prétendent les idéalistes et les mystiques, disparaître entièrement dans les facultés précédentes : car là où la volonté est absente, nous ne sommes plus. Mais si la volonté, au lieu de développer la sensibilité parallèlement à la raison et de l'élever à toute sa hauteur, la retient, en l'exaltant, emprisonnée dans les limites de la sensation ou de l'intérêt personnel, alors son œuvre s'est substituée à celle de Dieu, la sensibilité a disparu devant les passions.

3°. La sensibilité a été, de la part des philosophes, l'objet d'une étude moins sérieuse et moins attentive que les autres facultés de l'âme; peut-être parce qu'elle se prête moins à l'esprit d'hypothèse et qu'elle proteste, au fond de notre âme, contre la plupart des systèmes. On a souvent observé et décrit séparément certains phénomènes, ou certains états de la sensibilité; mais ces phénomènes, on ne les a pas recherchés tous avec une égale attention, on ne s'est pas mis en peine de les classer et de les coordonner avec une méthode rigoureuse,

ni de savoir s'ils appartiennent à une seule faculté, à un seul principe ou à plusieurs. Ainsi, chez Platon, ces quatre faits : la sensation, le désir, la colère, l'amour, que certainement la sensibilité a également le droit de revendiquer, n'ont aucun rapport entre eux et appartiennent moins encore à des facultés qu'à des principes différents. La sensation est surtout considérée par lui comme représentative et semble se confondre avec la perception. La colère se confond avec la volonté; le désir comprend à la fois les passions et les appétits naturels ; enfin l'amour, c'est le sentiment de l'idéal et de l'infini. Aristote a mis plus d'unité, mais aussi moins d'élévation dans ses recherches et moins de vérité quant aux détails. Dans son langage comme dans sa pensée, la sensibilité (τὸ αἰσθητικὸν, ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) n'est que la faculté d'éprouver des sensations, et appartient à la fois à l'âme et au corps. La sensation est la source commune, l'origine première de nos plaisirs et de nos peines, quoique ceux-ci ne se rapportent pas tous à des objets sensibles, et qu'on puisse distinguer des plaisirs et des peines du corps, des plaisirs et des peines de l'âme. De la sensibilité proprement dite il distingua l'appétit ou la faculté appétitive (τὸ ὀρεκτικόν), tout en reconnaissant entre ces deux facultés des rapports très-étroits : car tout être sensible est capable de jouir et de souffrir, et à ces deux manières d'être se lient naturellement l'appétit qui nous attache à la première, et la répugnance qui nous éloigne de la seconde. L'appétit se présente sous trois formes : le désir, qui poursuit le plaisir sans tenir compte du besoin; la passion, qui se traduit par l'amour et par la haine; enfin la volonté, qui n'est que l'appétit dirigé par la raison. Ainsi, ce qui doit être séparé, la volonté et la sensibilité, les sentiments et la sensation, se trouve réuni dans ce système; et ce qui doit être réuni, la sensibilité et le désir, se trouve séparé.

Les docteurs chrétiens du moyen âge, en conservant dans la forme la théorie d'Aristote, l'ont beaucoup modifiée dans le fond. Ils reconnaissent avec le philosophe grec que le désir, les passions et la volonté ne sont que trois modes différents de l'appétit ; ce qui les amène à distinguer un appétit de concupiscence, un appétit de colère et un appétit raisonnable ; mais, en même temps, ils croient fermement à la liberté, et ajoutent aux phénomènes que nous venons d'énoncer un phénomène nouveau, la *syndérèse* (*synderesis*), par laquelle ils entendent l'amour pur du bien, et, par conséquent, de Dieu, le bien en substance. La syndérèse n'est pas une idée purement mystique comme on pourrait le croire ; elle n'existe pas moins pour saint Thomas d'Aquin que pour Gerson et saint Bonaventure ; et Gerson, de son côté, n'est pas moins fidèle à la division aristotélicienne pour les mouvements inférieurs de la nature humaine. On apercevra facilement ici la rencontre ou plutôt la lutte de deux courants d'idées, l'un du christianisme et l'autre du paganisme. Comment la volonté, n'étant qu'un mode de l'appétit ou du désir, peut-elle parvenir à la liberté? Comment le simple désir peut-il se changer en passion? Comment la passion, étant entièrement l'œuvre de la nature, c'est-à-dire de Dieu, peut-elle se concilier avec la syndérèse, avec l'amour pur, qui vient également de Dieu? C'est ce qu'aucun docteur du moyen âge n'a cherché ni songé à expliquer.

Le père de la philosophie moderne, Descartes, ayant confondu la sen-

sibilité avec les passions, dont nous avons traité plus haut (t. IV, p. 591-94), nous ne reviendrons point ici sur sa doctrine ; mais il est utile que nous parlions de celle de Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité* est loin d'être aussi absolu que son maître : il fait une différence entre les passions et les inclinations naturelles. Les premières nous inclinent à aimer nôtre corps et tout ce qui peut lui être utile : aussi sont-elles inséparables des phénomènes du corps, tels que le jeu des muscles, l'agitation du sang et des esprits animaux. Les secondes, indépendantes du mécanisme de nos organes, nous portent à aimer Dieu comme notre souverain bien, et tout le reste à cause de lui. La liste des passions se compose de l'amour et de l'aversion, du désir, de la joie et de la tristesse. Les inclinations sont au nombre de trois : 1° l'amour du bien en général, source première de toute curiosité ; 2° l'amour-propre ou de nous-mêmes lequel se divise en amour de l'être et en amour du bien-être, amour de la grandeur et amour du plaisir ; 3° l'amour que nous avons pour nos semblables et pour tous les êtres avec lesquels nous avons quelque rapport : car Dieu, aimant tous ses ouvrages, nous porte à les aimer à notre tour, dans des mesures différentes, suivant les degrés qui les approchent ou qui les éloignent de nous. On pourrait élever plus d'une difficulté contre cette classification. On pourrait demander, par exemple, comment l'amour se trouve à la fois parmi les passions et les inclinations ; en quoi le désir, qui est compris dans la première catégorie, se distingue de l'amour du plaisir qui appartient à la seconde. Mais une objection bien plus grave se présente sur le principe même de ces phénomènes. Ni les passions, ni les inclinations n'appartiennent à la sensibilité, mais à la volonté, dont elles représentent les différents mouvements. La sensibilité n'est pas comptée au nombre de nos facultés ; elle n'est pas même nommée dans la philosophie de Descartes et de Malebranche. Or, qu'est-ce que la volonté ? Pas autre chose que ces mouvements mêmes dont nous venons de parler, et qui tous viennent de Dieu. « Non-seulement, dit Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. IV, c. I), notre volonté ou notre amour pour le bien en général vient de Dieu ; nos inclinations pour les biens particuliers, lesquelles sont communes à tous les hommes, comme notre inclination pour la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous sommes unis par la nature, sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur nous. » En deux mots, la sensibilité se confond avec la volonté, et la volonté elle-même avec l'action divine. Il ne reste à l'âme que la conscience des mouvements excités dans son sein.

Se plaçant à une extrémité tout opposée, la philosophie française du XVIIIe siècle a confondu la volonté et l'intelligence à la fois avec la sensibilité, renfermée à son tour dans la sensation. Seul, J.-J. Rousseau a protesté contre cette doctrine au nom du sentiment, mais sans chercher à définir la nature et le principe de ce fait. C'est vainement aussi que l'on chercherait dans Kant une théorie de la sensibilité. Sous ce nom (die Sinnlichkeit), il entend tout à fois les sens proprement dits et le sens intime, ou la faculté de nous représenter les choses par nos affections. S'il parle çà et là du sentiment moral, du sentiment du beau et du sublime, ce n'est pas avec le dessein d'en faire une étude

approfondie et systématique comme celle qu'il a faite des facultés de l'intelligence. Les philosophes écossais, Reid (*Essais sur les facultés actives*, essai III, t. VI de la traduction de M. Jouffroy) et Dugald Stewart (*Esquisses de philosophie morale*, 2e partie, sect. 1-8) ont décrit, selon leur méthode, avec beaucoup de sagacité et de patience, la plupart des phénomènes de sensibilité, mais sans les soumettre à une classification rigoureuse, sans chercher à les rattacher à un principe commun, sans essayer de les faire dépendre d'une faculté unique, puisque le nom même de la sensibilité n'est point prononcé par eux. Ils les considèrent comme des principes d'action parfaitement distincts et indépendants les uns des autres. Parmi ces principes, il y en a qui, appartenant à la fois à l'homme et à l'animal, ont reçu le nom de principes *animaux*, et d'autres, particuliers à l'homme, qu'on appelle des principes *rationnels*. Les premiers sont les appétits, les désirs, les affections, tant bienveillants que malveillants, les passions et les dispositions ou inclinations qui naissent des principes précédents. Par principes rationnels on entend non-seulement l'idée, mais le sentiment du devoir; non-seulement l'intérêt bien entendu, mais le sentiment qui l'inspire ou l'amour de soi. A ces deux sortes de principes qu'il reconnaît avec son maître, Dugald Stewart ajoute encore le respect humain, la sympathie, le sentiment du ridicule et le sentiment du beau. Chacun de ces faits, encore une fois, est le sujet d'observations très-sensées et pleines de finesse; mais juxtaposés comme ils sont, et compris sous le même titre avec des phénomènes d'une nature différente, ils ne forment pas, dans leur ensemble, une théorie de la sensibilité.

Nous ne parlerons ni de la philosophie allemande postérieure à Kant, où la sensibilité, considérée comme un degré inférieur de la raison, se trouve véritablement supprimée; ni de la philosophie française contemporaine. Il suffit de remarquer que la sensibilité y est unanimement considérée comme une faculté distincte de la volonté et de l'intelligence, et que ses premiers et plus constants efforts ont eu pour but d'établir cette distinction. La question est cependant loin d'être épuisée, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue métaphysique : car ce n'est pas tant pour elle-même que pour en dégager les deux autres facultés de l'âme, considérées comme beaucoup plus importantes, qu'on paraît avoir étudié jusqu'aujourd'hui la sensibilité.

SENSORIUM COMMUNE, ou simplement SENSORIUM. Aristote, outre les sens particuliers qui nous donnent connaissance des qualités particulières des corps, ayant reconnu un sens commun qui nous instruit de leurs qualités générales et où se réunissent les données des autres sens, a aussi assigné à ce sens commun un organe ou un siége commun; et c'est cet organe, dont l'idée a été conservée après lui, qui a reçu le nom de *sensorium* (αἰσθητήριον). Plus tard on a aussi compris, sous ce nom, le siége de l'âme tout entière. Selon le philosophe grec, c'est le cœur qui, chez tous les animaux sanguins, et par conséquent chez l'homme, est l'organe central, le siége du sens commun, ou du principe même de la sensibilité, de l'âme sensitive. Pour les philosophes modernes, le *sensorium* c'est le cerveau. Des-

cartes a voulu déterminer la partie même du cerveau où l'âme fait sa résidence et où elle rencontre toutes les images sensibles : il suppose que c'est la glande pinéale, *conarium*. D'autres ont donné la préférence soit aux ventricules du cerveau, soit au corps calleux, soit au centre ovale. Newton a représenté l'univers comme le *sensorium* de Dieu.

SENSUALISME. Sous ce nom, de formation très-récente, on a coutume de désigner tous les systèmes qui, directement ou indirectement, font dériver toutes nos idées de l'expérience des sens, en réduisant l'intelligence, et par suite toutes nos facultés, à la sensation. Le sensualisme n'est pas la même chose que l'empirisme, quoique très-souvent, surtout en Allemagne, on les prenne l'un pour l'autre. L'empirisme n'est que l'emploi exclusif de l'expérience, au préjudice du raisonnement et des idées *à priori*. Or, l'expérience s'étend plus loin que les sens; toute expérience n'est pas nécessairement sensible. L'empirisme, c'est la prétention bien ou mal fondée de n'admettre que des faits, sans aucune explication, sans aucun ordre ni arrangement systématique. Le sensualisme, au contraire, est un véritable système, où un seul fait, la sensation, doit servir à l'explication et à la génération de tous les autres.

Le sensualisme, pris dans l'acception que nous lui donnons et qu'on lui donne généralement en France, se présente sous trois formes : le sensualisme objectif, qui, s'occupant moins de notre faculté de connaître que des choses que nous connaissons, ne croit qu'à l'existence des objets sensibles; le sensualisme subjectif ou psychologique, qui, plus attentif à la nature de l'esprit qu'à celle des choses, parce que la connaissance que nous avons de celle-ci dépend de la première, cherche dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés; enfin le sensualisme moral, plus généralement connu sous le nom d'épicurisme, qui considère les émotions des sens, le plaisir et la douleur, soit présents, soit éloignés, comme le seul criterium du bien et du mal.

Le sensualisme objectif c'est le matérialisme : car la matière ou les corps sont les seuls objets que nos sens puissent atteindre. Le matérialisme est la première forme du sensualisme, ainsi que le prouve l'histoire. La raison en est que l'homme, à quelque point de vue qu'il se place, s'occupe de l'univers avant de se replier sur lui-même. Mais la matière peut être considérée sous deux aspects bien différents : on peut la confondre avec les corps mêmes; on peut la concevoir comme un principe commun à tous les corps, et dont ceux-ci ne nous présentent que des formes particulières ou des modifications. Dans le dernier cas on s'élève nécessairement au-dessus des sens; on admet une force ou des lois dont la raison seule pourra nous donner l'idée; dans le second, on n'aura devant soi que des apparences, que des phénomènes fugitifs et variables, formant, selon l'expression des anciens, un flot perpétuel, ῥοή; nous ne saurons pas ce que sont les choses en elles-mêmes, nous ne connaîtrons que nos propres sensations, et le matérialisme aura fait place au sensualisme proprement dit. Ne voyons-nous pas, en effet, Protagoras, sorti de l'école matérialiste de Démocrite, soutenir que l'homme est la mesure de toutes choses? Cette doctrine

n'est-elle pas, au fond, celle de Démocrite lui-même et de son disciple Epicure ?

Mais c'est surtout dans l'histoire de la philosophie moderne que le sensualisme nous apparaît avec son caractère propre, sous la forme réflexive et psychologique. La philosophie moderne, en général, ne procède pas du dehors au dedans, comme la philosophie ancienne, mais du dedans au dehors, c'est-à-dire qu'avant de se prononcer sur la nature des choses, elle veut étudier celle de l'esprit même; elle veut savoir quelle est l'origine et quels sont les fondements de la connaissance. Observant que toute connaissance se produit d'abord à l'occasion ou d'une sensation ou d'une émotion intérieure excitée en nous par le canal des sens, quelques-uns ont pensé que la sensation était elle-même l'intelligence, et que toutes nos idées étaient tirées de son sein. Mais il y a deux degrés dans cette manière de voir, l'un représenté par le système de Locke et l'autre par celui de Condillac. Selon le premier de ces deux philosophes, la sensation n'est que la matière de nos idées; il faut une autre faculté, la réflexion, pour lui en imprimer la forme, c'est-à-dire pour nous en donner la conscience, pour la combiner et la généraliser. Selon Condillac, la réflexion est comprise dans la sensation. Celle-ci nous fournit seule, par ses transformations successives, tous les effets que nous attribuons à l'intelligence. Or, si la sensation prend la place de l'intelligence, évidemment elle ne connaît et il n'existe en nous d'autre faculté qu'elle-même; elle absorbe aussi la volonté et l'âme tout entière. Tel est, à sa plus haute expression, le sensualisme psychologique.

On peut aussi reconnaître, comme tenant le milieu entre le matérialisme antique et le système moderne de la sensation, un sensualisme logique, c'est-à-dire le nominalisme, qui, après avoir joué un grand rôle au moyen âge, a été ressuscité par Hobbes, au milieu du XVII[e] siècle. Supposer, en effet, qu'il n'y a pas d'idées générales dans notre esprit et que tout ce que nous appelons ainsi n'est qu'un mot vide de sens, comme dit Roscelin, ou un chiffre sous lequel on comprend plusieurs notions individuelles, c'est supprimer la raison pour ne laisser subsister que la sensation; c'est arriver, par l'analyse logique, au même terme que l'analyse psychologique de Locke et de Condillac.

Quant à la troisième forme de sensualisme, celle que nous avons appelée le sensualisme moral, elle n'est que la conséquence des deux autres et s'attache à l'école de Locke, comme à celle d'Épicure et de Démocrite. Evidemment, si non-seulement notre intelligence, mais notre âme tout entière, est renfermée dans les sens, la sensation, de même qu'elle est le criterium du vrai et du faux, est aussi seule appelée à prononcer entre le bien et le mal : ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'autre bien que le plaisir; qu'il n'y a pas d'autre mal que la douleur. Après cela, peu importe, que l'on considère le plaisir et la douleur dans l'avenir; que l'on préfère la passion ou l'intérêt bien entendu. Tous les philosophes sensualistes n'ont pas avoué cette conséquence; mais le sensualisme l'a toujours apportée avec lui, et, un peu plus tôt un peu plus tard, des esprits conséquents l'en ont fait sortir.

Une autre conséquence du sensualisme, non moins inévitable que la précédente, c'est le scepticisme ; car, si toute idée se résout dans une

sensation, et si une sensation n'est qu'une affection personnelle, fugitive, mobile, variable à l'infini, il nous est impossible de rien découvrir de la nature et de l'existence des êtres; nous ne savons pas s'il y a quelque chose, indépendamment de notre propre sensibilité; nous ne savons pas même si nous sommes. Nous ne sommes pas, en effet, nous ne formons pas un être ou une personne, sans unité, sans identité, deux qualités que les sens ne sauraient atteindre. Aussi le sensualisme est-il à peine né dans l'antiquité, que nous voyons naître avec lui le scepticisme. Il en est de même chez les modernes; Locke est bientôt suivi de Berkeley et de Hume, dont l'un doute de l'existence des corps, et l'autre des corps et des esprits tout ensemble, n'admettant que des idées et des impressions.

Il nous suffit d'avoir indiqué les diverses formes du sensualisme et ses conséquences générales; pour le connaître avec plus de détail il faut étudier en particulier chacune des écoles qui le représentent.

SEPULVEDA (Juan Genesio de), né vers l'année 1490, à Pozo-Blanco, dans le pays de Cordoue, a longtemps eu le renom de grand historien et de grand philosophe. Pomponace fut un de ses premiers maîtres; mais il ne partagea pas sa doctrine, comme on le voit dans une de ses lettres, où il prétend qu'Aristote s'est prononcé pour l'immortalité de l'âme en des termes irréprochables. Il avait manifesté, dans sa jeunesse, plus de goût pour la philosophie morale que pour les spéculations métaphysiques; et quand il devint un des familiers de Charles-Quint, il ne songea guère à compromettre sa fortune en s'attachant à des nouveautés contre lesquelles s'élevaient tant de protestations. Après avoir fait quelque séjour à Bologne, il se rendit à Rome, puis à Naples et à Gênes, tour à tour protégé par le prince de Carpi, le cardinal Caietan, le cardinal Quignonès. Il entendait les affaires et ne les traitait pas avec beaucoup de scrupule : c'est par là qu'il gagna la confiance de Charles-Quint. Nommé, en 1536, chapelain et historiographe de ce prince, il quitta l'Italie pour retourner en Espagne, où il devint précepteur de l'infant don Philippe. Il résidait, avec la cour, à Valladolid, quand, en l'année 1550, l'évêque de Chiapa, Barthélemy de Las Casas, vint le provoquer à un tournoi doctrinal, le dénonçant aux princes et aux peuples comme auteur de propositions criminelles, et prenant l'engagement de le confondre. La matière de cette controverse était grave. Dans plusieurs de ses écrits (parmi lesquels nous désignerons ceux qui ont pour titre *De regno et regis officio*; — *De convenientia militaris disciplinæ cum christiana religione*; — et *De justis belli causis*), Sepulveda s'était énergiquement déclaré contre les docteurs de son temps, qui, dans l'intérêt des champs dévastés, des familles en deuil, des populations décimées, réclamaient, au nom de Dieu même, au nom de l'éternelle justice, la fin des horribles guerres du XVI[e] siècle. La pratique des affaires avait fermé son âme aux tendres émotions de la charité; il ne comprenait plus que les raisons d'Etat, et ne permettait pas qu'on vînt, avec des sermons et des larmes, déranger les calculs de la politique. On l'avait défié de justifier la guerre; il l'avait fait, et en des termes véhéments, déclarant aux princes qu'il leur était ordonné

par les saintes Ecritures de combattre les hérétiques, d'anéantir les infidèles, et qu'ils avaient même, suivant les lois divines et les lois humaines, le droit de tirer l'épée simplement pour accroître leurs États. Attaquée par Melchior Cano et par don Ramirez, évêque de Ségovie, cette doctrine était appuyée par le plus grand nombre des conseillers de la couronne. Une assemblée de docteurs, convoquée par Charles-Quint, à la requête de Barthélemy de Las Casas, entendit les deux champions, mais n'osa se prononcer ni pour l'un ni pour l'autre. Les académies de Salamanque et d'Alcala eurent plus de courage, et condamnèrent les propositions de Sepulveda. Ce fut un échec pour son crédit. Il ne le supporta pas, et, quittant la cour, il se retira dans une maison de campagne qu'il avait à Mariano. C'est là qu'il mourut en 1573.

Nous désignerons parmi ses ouvrages ceux qui concernent la philosophie. Il publia d'abord, contre Luther et ses adhérents : *De fato et libero arbitrio*, in-4°, Rome, 1500. « Supprimer le libre arbitre, c'est, dit-il, supprimer l'homme même ; » et il confond la thèse des luthériens avec celle des astrologues, les uns et les autres soutenant que la volonté de l'homme est fatalement gouvernée par des influences secrètes. Mais si la volonté ne connaît aucune contrainte, qu'est-ce que la grâce ? Sepulveda n'en parle guère. Quand on lui montre les textes formels de saint Paul, de saint Augustin, de saint Jérôme, il dit que c'est *du fumier recueilli dans l'or de ces grands docteurs* (p. 20). S'arrêtera-t-il, du moins, aux conclusions discordantes du semi-pélagianisme ? Il s'affranchira de toute réserve pour reproduire la thèse de Pélage avec sa primitive énergie. On n'attendait peut-être pas cela d'un homme qui conseille aux princes d'anéantir, par le fer et la flamme, le principe de la liberté de conscience. Mais pour comprendre toute cette polémique du XVIe siècle sur la grâce et la liberté, il faut moins considérer la surface que le fond des choses. Où tendait la doctrine de Luther sur le serf arbitre ? à l'entière indépendance des âmes. Dès que tous les mouvements de la conscience humaine étaient regardés comme ayant la grâce divine pour cause absolument déterminante, chacun n'avait plus qu'à se laisser conduire par ce guide intérieur ; et, dès lors, il était permis de résister à la voix de l'Église, à l'autorité des pasteurs, de contredire ouvertement les décrets des papes, des conciles : la théorie du serf arbitre fondait ainsi comme un droit divin la révolte individuelle. C'est pour cela qu'elle fut si vivement attaquée par les théologiens demeurés fidèles à la cause du souverain pontife, et par les docteurs engagés au service des princes.

Sepulveda savait le grec ; il l'avait appris de Tryphon le Byzantin et de Marc Musurus. Comme on signalait des fautes nombreuses dans les versions latines des philosophes grecs, il entreprit de les corriger, et donna d'abord en l'année 1526, à Rome, une traduction nouvelle du traité d'Aristote qui a pour titre : *De la naissance et de la mort*. L'année suivante il publia les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sur la *Métaphysique : Alexandri Aphrodisæi commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia*, in-f°, Rome, 1527. Il avait entrepris cette traduction par les conseils de Jules de Médicis, et il la dédiait à Clément VII. Elle eut un grand succès, et obtint en

peu d'années les honneurs d'une quadruple impression. A l'édition de Rome succédèrent celle de Paris, 1536, et celles de Venise, 1544, 1561. Les petits traités d'Aristote qui ont pris le titre de *Parva naturalia* parurent ensuite à Paris, sans date, traduits en latin par Juan de Sepulveda. On les accueillit avec une égale faveur. Cette édition, que possède la Bibliothèque nationale, était déjà très-rare à la fin du dernier siècle : on n'en connaissait que notre exemplaire.

Après avoir consacré quelques années à ces travaux de pure érudition, Sepulveda se jeta de nouveau dans l'arène des partis. On se plaignait amèrement des maux que cause la guerre, et l'on se demandait si le métier des armes n'imposait pas des devoirs contraires aux préceptes de la morale évangélique. Sepulveda prit la parole sur cette question, et publia *De convenientia militaris disciplinæ cum christiana religione, dialogus qui inscribitur* Democrates, in-4°, Rome, 1535 : c'est le plus célèbre de ses ouvrages. Le ton dogmatique qui règne dans ce dialogue se retrouve dans les autres écrits de Sepulveda : il est exempt de pédantisme, et cependant il offense bien souvent l'esprit du lecteur, parce que c'est le ton du paradoxe. Vers le même temps parut un autre écrit de Sepulveda, qui n'est peut-être pas moins digne d'estime; c'est son discours sur les devoirs des témoins : *Jo. Genesii Sepulvedæ, Cordubensis, de ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum, dialogus qui inscribitur* Theophilus, in-4°, Valladolid, 1538. Il mit ensuite au jour un ouvrage longtemps préparé, une traduction latine de la *Politique* d'Aristote : *Aristotelis de Republica libri octo, interprete et enarratore J. Genesio Sepulveda*, in-4°, Paris, 1548. Louée par Gabriel Naudé et par Heinsius, cette traduction a été critiquée par Huet. Suivant M. Barthélemy St-Hilaire, c'est la meilleure de toutes les versions latines de la *Politique*. Désignons enfin, parmi les ouvrages politiques de Sepulveda, le dialogue intitulé *Gonsalvus*, qui a pour matière la recherche de la gloire, *De appetenda gloria*, le *Second Democrates*, ou *De justis belli causis*, qui paraît inédit, et le traité *De regno et regis officio*, qui fut publié pour la première fois à Ilerda, en 1571, in-8°.

Il y a plusieurs éditions des *OEuvres* de Sepulveda, mais aucune n'est complète. La première parut à Paris en 1541, in-8°; la seconde à Cologne, in-4°, en 1602; la troisième à Madrid, en 1780, 4 vol. in-4°, par les soins de l'Académie royale d'histoire. Cette édition ne contient pas les traductions de Sepulveda. — Sur la vie et les œuvres de cet écrivain il faut consulter le P. Niceron, *Hommes illustres*, et le *Commentarius de vita et scriptis J. G. Sepulvedæ*, que les éditeurs de l'année 1780 ont mis à la tête de leur premier volume. B. H.

SERVET (Michel). On n'ignore pas en général que Michel Servet a nié le mystère de la Trinité; on sait aussi qu'il a innové en physiologie comme en religion, et qu'il est au nombre des savants qui disputent à Harvey la glorieuse découverte de la circulation du sang; mais quel est au juste le caractère des doctrines et du génie de ce médecin novateur, de ce théologien hérétique? S'est-il borné, en théologie, à des négations partielles, ou bien a-t-il conçu un système dont la néga-

tion de la Trinité ne soit qu'un corollaire? quel est ce système? quelles en sont les origines, les destinées, la valeur propre? Voilà des questions que personne, en France, n'a jamais résolues, disons plus, qu'aucun historien, aucun critique ne s'est jamais sérieusement proposées.

Cet oubli est injuste. Les opinions religieuses de Michel Servet ont exercé une influence considérable sur les esprits de son temps. Il y a eu des servetistes en Allemagne, en Suisse, en Italie. Etroitement liée au protestantisme qu'elle tend à dissoudre, et au socinianisme qu'elle vient susciter, l'hérésie de Michel Servet est le lien de ces deux grandes phases du mouvement religieux du XVIe siècle. Ce n'est pas tout : il n'y a pas seulement dans Michel Servet un grand hérésiarque ; il y a aussi un philosophe. On doit le rattacher à ce groupe de penseurs qui s'enflammèrent d'enthousiasme pour le platonisme alexandrin. Ce torrent d'idées panthéistes et mystiques qui agita sans la troubler l'âme candide de Marsile Ficin, qui égara Patrizzi et perdit Giordano Bruno, ce même flot entraîna Michel Servet; mais ce qui le sépare des purs platonisants, ce qui donne à sa doctrine une physionomie originale, c'est qu'il entreprit de fondre ensemble son panthéisme néoplatonicien et son christianisme hérétique; c'est qu'il essaya, non sans génie, une sorte de déduction rationnelle des mystères du christianisme; c'est, en un mot, qu'il tenta, au XVIe siècle, une œuvre qui semblait réservée à la hardiesse du nôtre : je veux dire une théorie du Christ; ce qu'on appellerait aujourd'hui, de l'autre côté du Rhin, une christologie philosophique, et, qui plus est, une christologie panthéiste. A ce point de vue, Michel Servet se présente aux regards de l'historien sous un jour nouveau. On ne voit plus seulement en lui le rival et la victime de Calvin, le médecin novateur, le chrétien hérésiarque, mais le théologien philosophe et panthéiste, précurseur inattendu de Malebranche et de Spinoza, de Schleiermacher et de Strauss.

Nous allons raconter rapidement sa vie orageuse, terminée par une fin si tragique; puis nous caractériserons avec soin ses idées métaphysiques, qui sont le lien par où son nom se rattache à l'histoire de la philosophie ; quant à ses doctrines théologiques, nous nous bornerons à les esquisser.

Michel Servet, ou, plus exactement, Micaël Serveto, naquit l'an 1509, à Villanueva, petite ville d'Aragon, de parents honorables, *chrétiens d'ancienne race*, comme il nous l'apprend lui-même, *et vivant noblement*. A dix-neuf ans il quitta l'Espagne, qu'il ne devait plus revoir. Etrange destinée de ces aventureux génies du XVIe siècle, Servet, Bruno, Vanini! ils n'ont ni famille, ni patrie. Agités d'une inquiétude secrète, d'un insatiable besoin de mouvement, ils traversent en courant l'Europe sans pouvoir se fixer jamais, avides de nouveautés, de disputes et de périls, allant d'écueil en écueil et d'orage en orage, jusqu'à ce que la tempête finisse par les engloutir.

Toulouse fut la première station de Michel Servet. Il y commença l'étude du droit, bientôt abandonnée pour celle des saintes Ecritures. Nous voyons éclater ici le trait distinctif de son caractère, je veux dire une curiosité passionnée, insurmontable, inextinguible pour les questions religieuses. La réforme de Luther agitait l'Allemagne et l'Europe, et

partout soufflait un esprit nouveau. L'âme de Servet en fut embrasée, et sa vie appartint désormais à une sorte de méditation fiévreuse des mystères du christianisme. En 1530, il se dirige tour à tour vers les foyers les plus actifs de la réforme, et s'adresse d'abord à Œcolampade. Servet, qui déjà préludait au panthéisme en soutenant l'éternité de la création, produisit sur ce chrétien simple et scrupuleux un effet d'épouvante. A Strasbourg, Bucer et Capito ne lui firent pas meilleur accueil, et Zwingle s'unit à eux pour maudire *le méchant et scélérat Espagnol.* Servet en appela au public de l'anathème des chefs de la réforme. En 1531, il publia à Haguenau son livre des *Variations de la Trinité* (*De Trinitatis erroribus libri septem,* per Michaelem Serveto, alias Rives, ab Arragonia Hispanum, anno 1532, in-8°, 119 feuillets, sans nom de ville ni d'imprimeur). L'année suivante, il donna ses *Dialogues* (*Dialogorum de Trinitate libri duo; De justitia regni Christi capitula quatuor,* per Michaelem Serveto, alias Rives, ab Arragonia Hispanum, 1532, in-8° de 6 feuilles). Tout le système philosophique et religieux de Michel Servet est en germe dans ces deux écrits, qui firent un tel scandale en Allemagne, que Servet changea son nom en celui de Michel de Villeneuve, et gagna la France. En 1533 il est à Paris et semble avoir abandonné des spéculations périlleuses pour étudier la médecine sous deux maîtres illustres, Sylvius et Fernel. Il prend le bonnet de docteur et professe avec éclat au collége des Lombards. Portant dans cette carrière nouvelle les qualités et les défauts de sa nature, il donne dans les visions de l'astrologie judiciaire, et découvre ou plutôt devine la circulation du sang.

A la suite d'une querelle avec la Faculté de médecine, Servet quitta Paris en 1538, et mena longtemps une vie errante, séjournant tour à tour à Lyon, à Chaulieu, à Avignon, peut-être en Italie, sans protection, sans fortune, sans asile, obligé pour vivre de mettre sa plume au service des libraires, publiant une bonne édition de la Géographie de Ptolémée, une Bible annotée, des arguments pour une *Somme* de saint Thomas en espagnol, et quelques autres travaux de même espèce. En 1541, il fut rencontré à Lyon dans un état assez misérable par Pierre Paulmier, archevêque de Vienne, en Dauphiné, savant homme et ami des lettres, qui l'avait connu à Paris, et lui offrit dans son propre palais une honorable hospitalité. Là, tout conseillait à Servet de terminer en paix sa carrière vagabonde. Habile et heureux dans son art, recherché par les familles les plus considérables, respecté pour sa science, aimé pour la douceur de son caractère, tout autre à sa place eût vécu content; mais rien n'avait pu éteindre dans cette âme inquiète, rêveuse et passionnée, la soif des spéculations religieuses. A Vienne, comme à Toulouse, comme à Bâle et à Strasbourg, persécuté ou paisible, pauvre ou dans l'abondance, son âme était tout entière au spectacle des agitations du christianisme. Il croyait avoir trouvé, seul, le nœud de toutes les difficultés du temps. Ce n'est pas que la réforme à ses yeux ne fût légitime; mais elle s'arrêtait à moitié chemin. Il prétendait lui imprimer une impulsion nouvelle et méditait le dessein de présenter au monde une œuvre que n'avaient osé entreprendre ni Luther, ni Zwingle, ni Calvin, un christianisme rajeuni, reconstruit depuis la base jusqu'au faîte, le christianisme de

l'avenir, qui était aussi pour lui le vrai christianisme du passé. Ses yeux étaient fixés sur Genève. L'auteur de l'*Institution chrétienne*, le législateur du protestantisme, lui paraissait l'homme le plus capable de comprendre ses idées, le mieux placé pour réaliser ses desseins. Il mettait sa gloire à le séduire à sa doctrine. Entraîner Calvin, en effet, c'était entraîner le protestantisme, c'était changer la face du monde religieux.

Rien ne put détourner Servet du dessein de convaincre son adversaire. Mis en communication avec lui par le libraire lyonnais Frellon, une correspondance active s'engagea. Egalement sincères, mais également orgueilleux et entiers, ces deux esprits, d'ailleurs si différents, ne pouvaient s'entendre. Calvin rompit tout commerce avec une hauteur suprême, et le cœur profondément irrité. Servet résolut alors de publier le grand ouvrage qu'il méditait depuis longues années, et dont il avait communiqué plusieurs parties à Calvin et à son ami Viret. Il décida à prix d'argent deux libraires de Vienne, Balthazard Arnollet et Guillaume Guéroult, à l'imprimer en secret pour le répandre ensuite dans toute l'Europe. Le titre de l'ouvrage était significatif : *Restitution du christianisme* (*Christianismi restitutio, totius Ecclesiæ apostolicæ ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostræ, regeneratione baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restituto denique nobis regno cœlesti, Babylonis impiæ captivitate soluta, et antechristo cum suis penitus destructo ;* 734 pages in-8°. M. S. V. [Michael Servetus Villanovanus, 1533]. — Evidemment cette publication, destinée à produire chez les protestants et les catholiques un scandale immense, créait par cela même contre Servet un danger presque inévitable. L'hérésie était flagrante, et la loi frappait les hérétiques du supplice du feu. Servet se jeta tête baissée dans cet abîme, et nul doute qu'un orgueil excessif et un désir violent de paraître et d'agiter le monde n'aient fortement contribué à le faire agir ; mais il serait injuste de ne pas reconnaître en lui un homme sincère, profondément convaincu de la vérité de son système, et qui cédait à l'irrésistible besoin de communiquer à ses semblables ce qu'il croyait être la vérité. Noble audace après tout, qui lui faisait sacrifier son repos et sa vie à la fortune d'une idée !

C'est à l'histoire à raconter les mémorables détails de cette tragique affaire. Dénoncé par les propres manœuvres de Calvin à l'autorité ecclésiastique, Servet est mis en prison, s'échappe de Vienne, et, après avoir erré plusieurs mois autour de la frontière, se fait prendre au piége à Genève par son plus mortel ennemi. Après un long procès et des souffrances inouïes, il est brûlé vif sur la place du Champel, et subit son supplice avec une fermeté d'esprit et un courage indomptables (1553).

Pour comprendre cette effroyable immolation, dont Gibbon a dit avec raison qu'il en était *plus profondément scandalisé que de toutes les hécatombes humaines qui ont été sacrifiées dans les auto-da-fé de l'Espagne et du Portugal*, il faut mesurer le péril que créait pour le protestantisme la théologie de Servet, et on ne comprend bien cette théologie elle-même qu'en la rapportant au système métaphysique dont elle est une curieuse application.

Le point de départ de Servet en philosophie, c'est que Dieu, considéré en soi dans les profondeurs de son essence incréée, est absolument indivisible.

Il faut se rendre compte de ce principe, de son origine et de sa portée. Servet ne se donne pas pour l'avoir inventé : il l'emprunte à la tradition néoplatonicienne, à ses autorités favorites, Numenius et Plotin, Porphyre et Proclus, Hermès Trismégiste et Zoroastre. Et en effet, ce principe de l'absolue indivisibilité de Dieu a été et devait être hautement proclamé par toutes les écoles panthéistes et mystiques de l'antiquité. C'est le génie du mysticisme de ne voir dans toutes les formes de la vie individuelle que des ombres fugitives et décevantes; dans la vie elle-même, depuis son plus humble degré jusqu'au plus sublime, qu'une stérile agitation; et de concevoir, au-dessus de ce courant de phénomènes où l'existence se divise et se perd, un principe immobile, simple, pur, exempt de toute action, de toute division, où tout doit s'identifier et s'unir. Le panthéisme paraît d'abord animé d'un génie tout contraire. Son dieu est un dieu vivant; il agit, il se développe par la nécessité de son essence; il se mêle à la nature, il est la nature elle-même, en revêt toutes les formes, en monte, en descend et en remplit tous les degrés. Mais si le dieu du panthéisme est inséparable de la nature, par là même il n'a pas de vie propre et distincte; il ne se manifeste que dans ses œuvres et sous la condition de l'espace, du temps et du mouvement. Pris en soi, il n'est plus que l'unité absolue, l'être pur, la substance absolument indivisible et incompréhensible; il est l'inconnu, l'ineffable, l'infini; c'est l'Abîme des Chaldéens, l'Un de Plotin, l'En-Soph des kabbalistes; de la sorte, le mysticisme et le panthéisme, divers à tant d'égards, se rencontrent dans ce principe de l'indivisibilité absolue de Dieu. Servet l'adopte, sauf des réserves de peu d'importance, et il s'en sert avec une sagacité et une hardiesse extrêmes contre la doctrine chrétienne de la Trinité.

A la place de cette Trinité qui révolte sa raison, Servet conçoit un dieu parfaitement un, parfaitement simple, si simple et si un qu'à le prendre en lui-même il n'est ni intelligence, ni esprit, ni amour. Toutefois, entre un tel dieu, retiré en soi dans sa simplicité inaltérable, et ce flot d'existences mobiles, divisées, changeantes, il faut un lien, un intermédiaire. Cet intermédiaire, ce lien, pour Servet, ce sont les idées.

Les idées sont les types éternels des choses. Ce monde visible, où trop souvent s'arrêtent nos pensées et nos désirs, qui enchante notre imagination de ses riches couleurs, n'est qu'une image affaiblie d'un indivisible et plus noble univers. S'il est dans la région des sens une chose entre toutes belle et féconde, c'est la lumière; mais son fugitif éclat, toujours mêlé d'ombres, pâlit et s'éclipse devant les éternelles et pures splendeurs de la lumière incréée. Ces mêmes objets qui apparaissent dans notre monde et sous la condition de la limite, du mélange et du mouvement, la pensée du vrai philosophe les contemple au sein du monde idéal, purs, simples, infinis, immobiles, harmonieux.

Les idées ne sont pas seulement les modèles immuables, les essences abstraites des choses; ce sont des principes substantiels et actifs; elles président à la fois à la connaissance et à l'existence; en même temps

qu'elles ordonnent le monde et règlent la pensée, elles soutiennent et vivifient toutes choses. Ainsi, l'invisible univers des idées, distinct de l'univers visible, n'en est point séparé; il le pénètre et le remplit. De même, les idées ne sont point séparées de Dieu, bien qu'elles s'en distinguent. Elles sont le rayonnement éternel de Dieu, comme le monde sensible est le rayonnement éternel des idées. Ce que les idées sont aux choses, Dieu l'est aux idées elles-mêmes. Les choses trouvent leur essence et leur unité dans les idées; les idées trouvent leur essence et leur unité en Dieu. Dieu, indivisible en soi, se divise dans les idées; les idées se divisent dans les choses. Dieu, pour parler le langage de Michel Servet, qui fait songer ici tout à la fois à Plotin et à Spinoza, Dieu est l'unité absolue qui unifie tout, l'essence pure qui *essentie* tout, *essentia essentians* (*Christ. rest.*, lib. IV, p. 125). L'essence, l'unité, descendent de Dieu aux idées, et des idées à tout le reste; c'est un océan éternel d'existence, dont les idées sont les courants, dont les choses sont les flots.

En résumé, il y a trois mondes, à la fois distincts et unis : au sommet, Dieu, absolument simple, ineffable; au milieu, l'éternelle et invisible lumière des idées; au bas de cette échelle infinie, s'agitent les êtres. Les êtres sont contenus dans les idées, les idées sont contenues en Dieu, Dieu est tout, tout est Dieu; tout se lie, tout se pénètre, et la loi suprême de l'existence est l'unité universelle. L'unité, l'harmonie, la consubstantialité de tous les êtres, voilà le principe qui a séduit Servet, comme il captiva depuis Sabellius et Eutychès, comme il devait égarer un jour et Bruno, et Spinoza, et Schelling, et tant d'autres nobles génies. Ne faisons point un crime à Michel Servet de s'être laissé gagner à ces doctrines noblement chimériques, dans un siècle surtout où la plupart des esprits en subissaient le prestige.

Servet était tellement convaincu de la vérité de cette doctrine, que devant ses juges mêmes, en face de la mort, il eut le courage de la confesser. Calvin, qui avait fait des doctrines panthéistes de Servet un des principaux chefs de l'accusation capitale intentée contre lui, l'interpelle en ces termes au conseil de Genève : « Maintiens-tu que nos âmes soient un sourgeon de la substance divine; qu'il y ait dans tous les êtres une déité substantielle? — Je le maintiens, répond Servet. — Mais quoi! misérable ! s'écrie Calvin en frappant du pied, ce pavé est-il Dieu? Est-ce Dieu qu'en ce moment je foule? — Sans aucun doute. — A ce compte, ajoute Calvin avec ironie, les diables eux-mêmes contiennent Dieu? — En doutes-tu? » réplique sur le même ton l'indomptable panthéiste, perdant ici toute prudence, mais n'hésitant pas à livrer sa vie plutôt que de désavouer sa foi.

Disons en quelques mots comment Servet rattachait à sa métaphysique panthéiste une théologie profondément contraire à la lettre et à l'esprit du christianisme. Servet partait de ce principe, que toute détermination précise répugne à la nature de Dieu. La négation de la divinité du Christ était une conséquence inévitable de ce principe. Michel Servet l'a-t-il résolûment acceptée? l'a-t-il nettement repoussée? ni l'un ni l'autre. Il a essayé de l'atténuer en l'acceptant. C'est ce qui fait l'obscurité de sa christologie. La clef de toutes les difficultés qu'elle présente, c'est que Servet veut être à la fois chrétien et panthéiste.

Pour résoudre ce problème insoluble, pour reconnaître dans le Christ quelque chose de plus qu'un homme, sans y voir Dieu lui-même mystérieusement uni à l'humanité, Servet imagine sa théorie d'un Christ idéal qui n'est point Dieu, qui n'est point un homme, qui est un intermédiaire entre l'homme et Dieu. C'est l'idée centrale, le type des types, l'Adam céleste, modèle de l'humanité et par suite de tous les êtres. Pour l'Eglise, le Christ est Dieu; pour le panthéisme, le Christ n'est qu'un homme, une partie de la nature. Servet place entre la Divinité, sanctuaire inaccessible de l'éternité et de l'immobilité absolue, et la nature, région du mouvement, de la division et du temps, un monde intermédiaire, celui des idées, et il fait du Christ le centre du monde idéal. De la sorte, il croit concilier le christianisme et le panthéisme en les corrigeant et les tempérant l'un par l'autre.

L'effort de Servet pour échapper au panthéisme est manifeste. Il reproche à Zoroastre et à Hermès Trismégiste d'avoir admis entre la nature et Dieu une union trop immédiate : il essaye de conserver les idées de création et de créateur. « Tous les êtres, dit-il, sont sans doute consubstantiels en Dieu, mais par l'intermédiaire des idées, c'est-à-dire par l'intermédiaire du Christ. » Le Christ seul est fils de Dieu, engendré immédiatement de sa substance; les autres êtres ne sont fils de Dieu que par adoption, et grâce à la médiation du Christ. Le Christ est le nœud de la terre et du ciel, le pont qui comble l'abîme entre l'éternité et le temps, entre le fini et l'infini, entre la nature et Dieu.

Que serait Dieu sans le Christ? un principe inaccessible, retiré en soi dans les muettes profondeurs d'une existence absolue, une cause sans effet, un soleil sans lumière. Le Christ est la lumière de Dieu, sa manifestation la plus parfaite, son image la plus pure, *sa personne*. En ce sens, le Christ est égal à Dieu; il est Dieu même, mais Dieu visible, participant des créatures, contenant en soi l'humanité et tous les êtres de l'univers. C'est du Christ que tout émane; c'est vers lui que tout retourne; il est la cause, le modèle et la fin de tous les êtres; tout en lui s'unifie, et il unifie tout en Dieu.

Servet développe cette idée avec un véritable enthousiasme; c'est le pivot de toute sa doctrine. Par elle, il prétend rendre le christianisme à sa pureté primitive, en expliquer tous les dogmes, les mettre en harmonie avec un panthéisme épuré, avec les traditions de tous les peuples, les symboles de tous les cultes, les formules de tous les systèmes, les maximes de tous les sages. Quelque jugement qu'on porte au fond sur son entreprise, ni la sincérité dans sa foi, ni la noblesse dans son enthousiasme, ni une certaine profondeur et une certaine originalité dans ses idées ne sauraient être contestées sans injustice.

Il est clair que cette théorie du Christ détruisait radicalement le dogme de l'incarnation, comme la doctrine de Servet sur l'indivisibilité absolue de Dieu détruisait le dogme de la Trinité, comme sa conception d'un monde intelligible qui émane de Dieu par une loi nécessaire et le réfléchit éternellement dans le monde visible, sapait par la base le dogme de la création. Voilà donc toute la métaphysique du christianisme renversée. Servet respectera-t-il davantage la morale chrétienne, dont la racine est le dogme de la Rédemption? Tant s'en faut : Servet

admet à la vérité une chute primitive, un abaissement de la nature humaine en Adam; mais il rejette l'idée d'une transmission héréditaire du péché originel, et supprime en conséquence le baptême des petits enfants. Il ne reconnaît pas la nécessité de la grâce pour le salut, ni celle de la foi aux promesses de Jésus-Christ : aussi sauve-t-il les mahométans, les païens et tous ceux qui auront vécu selon la loi naturelle.

En résumé, la Trinité restreinte à une distinction de points de vue, le Christ devenu une idée, l'idée éternelle de l'humanité, l'Incarnation réduite à une forme supérieure de cette idée, la Chute d'Adam à un abaissement de la nature humaine, la Rédemption au retour de cette nature vers sa pureté primitive, tel est le christianisme de Servet. Supprimez la métaphysique panthéiste qu'il emprunte à l'école néoplatonicienne et qui sert d'instrument à cette négation radicale de tous les dogmes chrétiens, ne gardez que la négation elle-même, et vous avez le socinianisme. A cette condition seule, la doctrine de Michel Servet pouvait devenir populaire. Embarrassée dans la profondeur et la subtilité de ses conceptions transcendantes, elle n'est dans Servet qu'une philosophie; dégagée de ce cortége, réduite à ses conséquences les plus simples, elle va devenir avec Socin une religion. Em. S.

SEXTIUS (Quintius), philosophe romain, contemporain de Jules César et d'Auguste. Ses talents et sa naissance lui ouvraient le chemin de la fortune. Jeune encore, il avait su gagner la faveur de Jules César, qui lui offrit la dignité de sénateur; mais il aima mieux se consacrer à la philosophie dans l'obscurité et dans l'indépendance de la vie privée. Après avoir étudié à Athènes, sous les maîtres les plus célèbres, il composa lui-même en grec plusieurs ouvrages où il se montre, comme dit Sénèque dans ses lettres (la 59ᵉ), Grec par la langue, Romain par les mœurs : *Græcis verbis, romanis moribus philosophatur.* En effet, obéissant au génie de sa nation, il ne cherche dans la philosophie qu'une science pratique, un moyen de régénérer les mœurs et de régler les actions. Fondateur d'une nouvelle secte, appelée de son nom les sextiens (*Sextiorum nova et romani roboris secta*), et à laquelle appartenait son propre fils, ainsi que Sotion, un des maîtres de Sénèque, il essaya d'unir ensemble la morale du Portique et l'ascétisme de Pythagore. Il empruntait aux stoïciens l'idée de leur sage, mais en la dépouillant de la plupart de ses exagérations, et en mettant la sagesse aussi bien que le bonheur à la portée de l'humanité. A Pythagore il prenait la règle de l'abstinence, regardant la chair des animaux comme nuisible à la santé de l'homme, et comme une excitation à la cruauté et à l'intempérance. Comparant la vie à un combat, il recommandait à l'homme de ne jamais s'endormir dans la sécurité, d'avoir toujours la conscience et l'usage de ses forces; et ce précepte, il le pratiquait lui-même : car, chaque soir, avant de se livrer au repos, il passait en revue ses actions de la journée, afin de savoir de quel vice il s'était guéri, quelle vertu nouvelle il avait acquise.

Il est absolument impossible de regarder comme authentiques les prétendues sentences de Sextius traduites du grec par Ruffin et attribuées au pape Sixte II : *Sexti Pythagorei Sententiæ e græco in lati-*

num a Ruffino versæ, et Xysto, romanæ Ecclesiæ episcopo, falso attributæ, dans le recueil des *Opuscules mythologiques et moraux* de Th. Gale, in-8°, Amst., 1688, p. 645. Ces maximes, toutes pénétrées des idées chrétiennes, ne peuvent appartenir qu'à un écrivain ecclésiastique des premiers siècles de notre ère. Ainsi, on y lit que tout péché est une impiété ; que tout membre qui nous excite à l'impudicité doit être retranché ; qu'il faut abandonner volontairement ce qui nous a été dérobé ; qu'il faut laisser au monde ce qui appartient au monde et rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu. Il est aussi question des anges, de Satan et des peines éternelles. On ne pourrait pas même admettre la supposition de Baronius, que cet écrit a été interpolé par Ruffin : car les préceptes de l'Evangile, à peine déguisés dans la forme, se retrouvent partout. — De Burigny a consacré à Sextius une courte dissertation dans le t. XXXI des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*.

SEXTUS (Empiricus). Nous parlerons avec quelque étendue des livres de Sextus, et très-peu de Sextus lui-même. La raison en est simple : Sextus n'est qu'un compilateur. Ses traités de scepticisme, où sont venus se fondre et se résumer cinq siècles de controverses, ont une grande importance ; quant à l'auteur, il n'en a presque aucune, parce qu'en recueillant l'héritage des Pyrrhon, des Timon, des Ænésidème, des Agrippa, il n'y ajoute absolument rien.

Sextus paraît avoir fleuri vers le commencement du IIIᵉ siècle de l'ère chrétienne. En effet, Diogène Laërce (liv. IX, § 116) le cite comme un des disciples d'Hérodote de Tarse, et Galien, dans un traité qu'il écrivit à trente-sept ans sous Marc Aurèle (*De hypotyposi empirica*), met au nombre des derniers médecins empiriques Ménodote de Nicomédie, qui eut Hérodote de Tarse pour disciple. Sextus pourrait donc avoir vécu trente ou quarante ans après l'époque de cet ouvrage, vers le temps où régna Septime Sévère et où mourut Galien.

On est dans la même incertitude sur le lieu de sa naissance. Suidas, et d'après lui Dacier et Marsilio Cagnati, ont prétendu que Sextus était Africain ; mais cette opinion est démentie par le témoignage de Sextus lui-même (*Hypotyposes pyrrh.*, liv. III, f. 213). Il est donc très-probable que Suidas, tombant dans une de ces confusions qui lui sont ordinaires, aura pris un autre Sextus pour celui dont il s'agit ici. On est surpris de rencontrer des méprises de ce genre chez certains critiques modernes : le savant Huet a confondu Sextus Empiricus avec le philosophe Sextus de Chéronée, fils de la sœur de Plutarque, le même probablement dont parle Marc Aurèle dans ses *Pensées*. Une conjecture encore plus étrange est celle du célèbre médecin de Vérone, cité plus haut, Marsilio Cagnati : il a cru reconnaître dans le sceptique Sextus un auteur chrétien cité par Eusèbe. Sans insister plus longuement sur ce point, nous nous bornerons à dire qu'on peut inférer de plusieurs passages des écrits de Sextus Empiricus qu'il était né Grec et qu'il vécut à Tarse, patrie de son maître Hérodote.

Quant au nom d'*Empiricus*, les manuscrits le lui donnent et Diogène Laërce pareillement. Ce nom indique la secte à laquelle il appartenait, celle des médecins *empiriques*, opposée à la secte des *méthodiques* ;

ceux-ci, pratiquant la méthode rationnelle, et, pour guérir les maladies, s'efforçant d'en saisir les causes les plus cachées; ceux-là considérant les spéculations sur la nature des maladies comme vaines et ne voulant d'autre guide que l'expérience. Pour se convaincre que Sextus était du nombre de ces derniers, il suffit de remarquer qu'il cite lui-même comme un de ses ouvrages les *Mémoires empiriques* (Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα).

Au surplus, il ne reste aucun des ouvrages de Sextus sur la médecine. On a perdu ses *Mémoires de médecine* et ses *Mémoires empiriques*, cités par lui, qui sont peut-être le même ouvrage. Rien, non plus, n'a survécu de ses *Mémoires sceptiques*, de son *Traité sur l'âme* et d'un écrit qu'on lui attribue sous le nom de *Questions pyrrhoniennes*; voici ce que nous avons de lui :

1°. Les *Hypotyposes pyrrhoniennes* en trois livres;

2°. L'ouvrage connu sous ce titre : *Contre les Mathématiciens*, lequel comprend deux compositions distinctes : dans la première, composée de six livres, Sextus combat tour à tour les mathématiciens proprement dits, c'est-à-dire les savants, savoir : les grammairiens, les rhéteurs, les géomètres, les arithméticiens, les astrologues et les musiciens. — Viennent ensuite cinq autres livres, dirigés, non plus contre les savants, mais contre les philosophes.

De ces deux ouvrages, le second n'est guère autre chose que le développement du premier. On peut donc considérer les *Hypotyposes pyrrhoniennes* comme le résumé précis et complet de tout le scepticisme de l'antiquité. Nous allons nous y attacher avec le soin et l'exactitude convenables, et en extraire l'essentiel.

Le plan de cet ouvrage est simple et régulier. Dans le premier livre, Sextus traite du scepticisme en général, de son caractère distinctif, de ses arguments les plus généraux, de ses formules traditionnelles. Après avoir pris position, en quelque sorte, au nom du scepticisme, contre les écoles dogmatiques, Sextus attaque ses adversaires sur leur propre terrain. Il adopte la division de la philosophie en logique, physique et morale, et consacre la seconde et la troisième partie de son ouvrage à démontrer successivement que toutes ces sciences reposent sur des fondements ruineux.

Sextus commence par indiquer nettement la situation de l'école pyrrhonienne à l'égard des autres écoles philosophiques. « Dans la recherche de la vérité, il peut arriver trois choses : ou bien on croit l'avoir découverte, ou bien on nie la possibilité de la découvrir, ou, enfin, sans rien affirmer et sans rien nier sur ce dernier point, on continue de poursuivre son objet. Les dogmatiques, comme Aristote, Epicure et les stoïciens, sont dans le premier cas; les académiciens, comme Clitomaque et Carnéade, dans le second; les sceptiques dans le troisième. » Après cette indication générale, Sextus s'attache à donner une définition précise du scepticisme : « Le scepticisme, dit-il, consiste essentiellement à opposer les choses sensibles et les choses intelligibles, les phénomènes et les noumènes, de toutes les manières possibles. Cette opposition est fondée sur l'égale valeur des thèses contraires. Elle conduit d'abord à la suspension absolue du jugement (ἐποχή); puis à l'absence complète de passion (ἀταραξία). »

On demande si le sceptique ne dogmatise jamais. Si l'on entend par dogmatiser donner son assentiment à quelque chose, dans ce sens, le sceptique dogmatise; par exemple, s'il a froid ou s'il a chaud, il ne dira pas : « Il me semble que je n'ai pas froid ou que je n'ai pas chaud. » Mais si l'on appelle dogmatiser affirmer une de ces choses incertaines et obscures qui sont l'objet des sciences, alors il est vrai que le sceptique ne dogmatise jamais. Car, lorsqu'il dit : *Je ne détermine rien, tout est faux*, il comprend ces paroles elles-mêmes, dans les choses auxquelles il les applique. Ainsi, le dogmatique affirme qu'une chose est réelle; le sceptique ne l'affirme jamais, et il n'affirme pas même la réalité des mots dont il se sert. Il exprime, sans rien affirmer, ce qui lui paraît, ce qu'il éprouve; mais pour ce qui est hors de lui, il n'en dit rien. »

Sextus fait la même réponse à une question analogue : Le sceptique choisit-il une secte? « Si l'on entend, dit-il, par choix d'une secte l'adhésion à certains dogmes liés entre eux et avec les choses qui apparaissent, le sceptique n'est d'aucune secte; car tout dogme est une affirmation sur un objet obscur, et le sceptique s'y refuse absolument. Mais si l'on donne le nom de secte à un certain système réglé d'après les apparences sensibles, et qui apprend à bien vivre en conformité avec les coutumes d'un pays, les lois et les affections individuelles, ce système, conduisant d'ailleurs à la suspension du jugement en toutes choses, alors il est vrai de dire que le sceptique appartient à une secte. »

On voit que le scepticisme de Sextus et des pyrrhoniens tient à ne pas contredire le sens commun et accepte ce qu'on appellerait aujourd'hui les phénomènes de conscience, ou encore l'élément subjectif de la connaissance humaine. Sextus, en effet, consacre un chapitre curieux à l'examen de cette question : Si la philosophie sceptique détruit les phénomènes. « Dire que notre scepticisme détruit les phénomènes, c'est ne pas nous entendre. Nous admettons tout ce qui affecte les sens et l'imagination et emporte malgré nous notre assentiment. Nous n'accordons, il est vrai, rien de plus. Ainsi, tout en admettant ce qui nous affecte, en tant qu'il nous affecte, nous nous demandons si ce qui nous affecte est tel qu'il paraît être; et sur ce point nous blâmons la témérité dogmatique; mais ce n'est point là nier les apparences. Ainsi, par exemple, le miel me paraît doux, et je ne nie pas qu'il ne me paraisse doux; mais je me demande ensuite si le miel en lui-même est doux, et il ne s'agit plus ici de ce qui me paraît, mais de ce qu'on affirme touchant ce qui me paraît; or, c'est là une question toute différente. »

Il ne faut pas s'étonner, après cela, d'entendre dire à Sextus que le scepticisme a un criterium : « Il y a, dit-il, deux sortes de criteriums : celui qui concerne la foi que l'on accorde à l'existence ou à la non-existence d'une chose, et celui qui se rapporte à la pratique, en vertu duquel on fait ou on ne fait pas certaines choses. Nous combattrons le premier quand il en sera temps; quant au second, je dis que notre criterium est le *phénomène*, en entendant par là ce qui frappe les sens et l'imagination. En effet, ce qui nous affecte et nous persuade fatalement n'est pas sujet à controverse. Le sceptique, en restant libre de toute

opinion, conduit sa vie d'après l'apparence; car l'inaction absolue est impossible. Cette apparence se montre sous quatre aspects : 1° les lois de la nature, qui nous a faits sensibles et intelligents; 2° la forme des appétits et des passions, la nécessité; exemple : la faim et la soif; 3° les coutumes et les institutions; 4° la connaissance pratique des arts, sans laquelle nous serions des hommes inoccupés et inutiles. »

Après avoir ainsi fixé d'une manière subtile, mais rigoureuse, le caractère propre du scepticisme, Sextus en expose les moyens les plus généraux, les *lieux* ou *tropes*. Le premier se tire de la différence des animaux. Ce qui paraît désirable aux uns, paraît nuisible ou indifférent aux autres, suivant la différence des races. Le second *trope* se tire de la différence des hommes. Nous trouvons ici une comparaison assez ingénieuse entre l'homme et le reste des animaux. « Quand nous argumentons, dit Sextus, de la différence qui existe entre les animaux, les dogmatiques nous opposent leur distinction entre les animaux doués de raison et ceux qui en sont privés. Examinons maintenant la valeur de cette distinction. Parmi les animaux, nous choisissons le chien pour le comparer à l'homme, soit sous le rapport des sens et de l'imagination, soit sous le rapport de la raison. D'abord, il est reconnu que le chien est supérieur à l'homme du côté des sens. Quant à la raison, considérons-la tour à tour en elle-même et dans sa manifestation extérieure. Suivant les stoïciens, la raison consiste : 1° à choisir les choses qui nous conviennent et à exclure les autres; 2° à connaître certains arts qui facilitent ce choix; 3° à acquérir certaines vertus qui sont propres à notre nature et à la conduite des passions. Le chien a tout cela. En effet, 1° il sait choisir la nourriture qui lui convient; 2° il la trouve à l'aide de la chasse, art où il excelle; 3° enfin, il est juste, puisque la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, et le chien se montre ami de son maître et ennemi des voleurs et des inconnus. De plus, si le chien a une vertu, il doit, d'après les stoïciens, posséder toutes les vertus. Ajoutez que le chien est courageux et reconnaissant. Si on en croit Carnéade, le chien n'est pas étranger à la dialectique, puisqu'en chassant, du moment qu'il s'est aperçu que de trois chemins que le gibier a pu prendre, il en est deux qu'il n'a pas pris, incontinent il se précipite dans le troisième. Enfin, le chien, quand il est malade, sait se soigner et se guérir. Considérons maintenant la raison manifestée par le langage. Et d'abord, la parole n'est pas une condition nécessaire des êtres raisonnables, puisqu'un homme muet est toujours un homme; de plus, on a vu de très-grands philosophes se condamner au silence. Enfin, certains animaux profèrent des paroles. Et quant au chien, il a aussi son langage, quoique nous ne le comprenions pas toujours. Suivant l'occasion, il sait varier l'expression de sa voix. Ce que nous venons de prouver pour le chien, il est aisé de l'étendre aux autres animaux. D'où il suit que nous n'avons aucune raison de préférer nos perceptions à celles des bêtes, puisqu'elles sont tout aussi raisonnables que les hommes. »

Nous avons cité ce développement des deux premiers *tropes*, pour donner une idée de ce qu'il y a d'ingénieux, et aussi de ce qu'il y a souvent de sophistique, dans ces lieux communs du scepticisme ancien. Qu'il nous suffise d'indiquer les huit *tropes* qui complètent cette pre-

mière classification. Le troisième se tire de la différence des organes des êtres sensibles; le quatrième, de la diversité des circonstances; le cinquième, des positions, distances et lieux divers; le sixième est fondé sur les mélanges, c'est-à-dire sur ce que les objets ne nous sont jamais donnés dans un état d'isolement et de pureté, mais toujours compliqués d'éléments étrangers : comme, par exemple, un même corps est perçu par nous, tantôt dans l'air et tantôt dans l'eau, toujours différent suivant la différence des milieux. Le septième *trope* est tiré des quantités. Ainsi, des pailles d'argent, prises une à une, paraissent noires; réunies en grande quantité, elles paraissent blanches. Ou encore, une petite quantité de vin fortifie le corps; une grande quantité lui est préjudiciable. Le huitième *trope* est tiré de la diversité des relations; le neuvième, des rencontres rares ou fréquentes; le dixième, enfin, des institutions, mœurs, croyances et opinions.

Sextus remarque avec raison que ces dix catégories du doute peuvent aisément se ramener à huit, suivant que l'on considère celui qui juge (tropes 1, 2, 3 et 4), ce dont on juge (tropes 7 et 10) et le rapport de celui qui juge à ce dont il juge (tropes 5, 6 et 8); enfin, ces huit catégories générales viennent elles-mêmes se subordonner à une seule qui les résume et les embrasse : c'est la catégorie de la relativité, qui peut s'exprimer ainsi : *tout est relatif*.

Voilà où en était restée la science du scepticisme aux temps de Pyrrhon et de Timon; mais, depuis, d'autres sceptiques sont venus qui ont construit des catégories plus complètes et plus savantes. Sextus expose ici les *cinq tropes* des sceptiques nouveaux. Les voici : la contrariété, le progrès à l'infini, l'hypothèse, la relativité, le diallèle. Sextus entreprend de prouver que toute recherche dogmatique donne prise à ces cinq arguments. En effet, 1° cette recherche sera de l'ordre sensible ou de l'ordre intelligible. Il y aura donc toujours contrariété dans les opinions, les uns n'admettant que le sensible, les autres n'admettant que l'intelligible, d'autres n'admettant que telle partie du sensible ou de l'intelligible. 2° Cette antinomie peut-elle être résolue? Oui ou non. Si non, le scepticisme est vainqueur. Si oui, on y parviendra, soit à l'aide d'une chose sensible, soit à l'aide d'une chose intelligible. Si c'est à l'aide d'une chose sensible, celle-ci ayant besoin de s'appuyer sur une autre chose sensible, voilà le progrès à l'infini; si c'est à l'aide d'une chose intelligible, même conséquence. 3° Veut-on, pour établir une chose sensible, s'appuyer sur une chose intelligible, il faudra, pour établir cette chose intelligible, s'appuyer sur une chose sensible. Voilà le diallèle. 4° Pour échapper à cette alternative d'un progrès à l'infini ou d'un diallèle, propose-t-on de s'arrêter, soit à une chose sensible, soit à une chose intelligible, qu'on supposera certaine sans la démontrer, on fait une hypothèse. Or, le scepticisme vous arrête et vous dit : Si vous admettez tel principe par supposition, nous avons le même droit de poser le principe contraire. De plus, si ce que vous supposez est vrai, comme vous ne le démontrez pas, il est impossible de s'en assurer. Enfin, hypothèse pour hypothèse, autant valait prendre directement pour vrai ce qui était en question. 5° Le dernier de ces cinq tropes est celui de la relativité, qui a été suffisamment développé plus haut.

Vient ensuite l'exposition de deux tropes que Sextus donne comme nouveaux, mais qui ne sont que le résumé des cinq qui précèdent.

De deux choses l'une, dit-il : ou une chose est compréhensible par elle-même, ou elle est compréhensible par une autre chose. 1° Aucune chose n'est compréhensible par elle-même. En effet, il n'en est aucune sur laquelle les dogmatiques ne soient en contradiction les uns avec les autres, les uns niant tout ce qui est sensible, les autres tout ce qui est intelligible. Or, on ne peut décider entre ces adversaires, puisqu'il faudrait partir soit d'une chose sensible, soit d'une chose intelligible, c'est-à-dire supposer ce qui est en question. 2° Si aucune chose n'est compréhensible par elle-même, il en résulte qu'aucune n'est compréhensible par une autre chose, puisque celle-ci en supposerait une autre, et ainsi à l'infini.

A ces divers systèmes d'arguments dirigés contre le dogmatisme en général, Sextus ajoute une dernière série de tropes, spécialement applicables à la recherche des causes, à ce qu'il appelle l'*ætiologie*. Il fait honneur de cette série d'arguments à Ænésidème. Les voici au nombre de huit :

1° On donne pour cause ou raison d'un phénomène une chose obscure en soi, et qui n'est confirmée par aucune apparence claire. 2° Entre plusieurs causes qui expliquent également un phénomène, on en choisit une arbitrairement, à l'exclusion des autres. 3° Quand des phénomènes se produisent dans un certain ordre, on les explique par une cause qui ne rend pas raison de l'ordre de ces phénomènes. 4° On voit comment arrivent des choses qui apparaissent aux sens, et on croit par là comprendre des choses qui n'apparaissent point aux sens, tandis qu'il peut se faire qu'elles se comportent tout autrement. 5° On rend raison des choses à l'aide de certaines hypothèses qu'on fait sur les éléments dont elles sont composées, au lieu d'employer des notions communes et évidentes par elles-mêmes. 6° On n'admet que les faits qui sont d'accord avec les hypothèses qu'on a imaginées; on supprime tout ce qui peut les contrarier. 7° On admet des causes qui sont en contradiction non-seulement avec les faits qui se montrent aux sens, mais même avec les hypothèses qu'on a imaginées. 8° Enfin, on s'appuie, pour rendre raison d'un phénomène, sur l'existence d'un autre phénomène qui a tout autant besoin que l'autre d'être expliqué.

Ces huit moyens d'attaque contre la recherche des causes épuisent l'exposition des arguments généraux du scepticisme. Avant d'entrer dans le développement des arguments particuliers que le scepticisme dirige contre les différentes parties de la philosophie dogmatique, Sextus complète la partie générale de son œuvre en expliquant les principales formules usitées dans l'école pyrrhonienne, et en distinguant cette école de toutes les autres. Voici quelques-unes de ces formules générales du scepticisme : *Pas plus ceci que cela. — Peut-être oui, peut-être non. — Je m'abstiens, je ne détermine rien. — Toute raison d'affirmer est contredite par une raison égale et contraire.* — Sextus a soin d'avertir qu'il ne donne pas à ces formules un sens absolu. Il faut toujours sous-entendre : *à ce qu'il semble,* et ces mots eux-mêmes, on ne les emploie que comme signes apparents et relatifs de la disposition présente. — Aussi, quelques pyrrhoniens craignant de trop affirmer en

disant : *pas plus ceci que cela*, οὐδὲν μᾶλλον, donnaient-ils à ce principe la forme suspensive de l'interrogation : *pourquoi ceci plutôt que cela?* τί μᾶλλον ; c'est pour cela qu'Ænésidème définissait le scepticisme : « un souvenir par lequel, confrontant ensemble et soumettant à la critique les phénomènes et les noumènes de toute espèce, nous ne trouvons partout que désordre et stérilité. » Ainsi le scepticisme n'est pas une déduction logique; c'est un état de l'âme, une impression, un souvenir, une sorte de souvenir, μνήμη τίς.

On conçoit maintenant que Sextus s'attache avec force, à la fin de son premier livre, à distinguer son école non-seulement des écoles d'Héraclite, de Démocrite et d'Aristippe, mais surtout de l'école de Protagoras et de l'école académique. Il peut sembler, en effet, que ces deux dernières écoles, toutes négatives, se confondent avec le scepticisme : car enfin le pyrrhonien le plus déterminé est forcé de convenir que celui qui nie toutes choses a ce point commun avec celui qui les met en doute, que ni l'un ni l'autre n'affirment rien. La différence, s'il en reste une, est sans conséquence; elle paraît même puérile : car n'affirmer qu'une seule chose, à savoir, qu'on ne peut rien affirmer, et n'affirmer aucune chose, pas même qu'on n'en saurait affirmer aucune, c'est en termes différents la même position intellectuelle ou, pour mieux dire, la même absurdité; puisque soutenir qu'on n'affirme rien, et que cela même on ne l'affirme pas, c'est affirmer encore malgré qu'on en ait. La seule différence est donc que dans le premier cas l'affirmation paraît au grand jour, et que dans le second on essaye de la cacher par un subterfuge.

A cette objection très-spécieuse, voici la réponse de Sextus et de toute son école : Si notre doute s'étendait à toutes choses, même aux impressions internes, aux phénomènes en tant que phénomènes, ce doute universel serait aussi absurde que l'universelle négation des académiciens, et n'en différerait pas sérieusement; car, nous l'avouons, de même qu'une négation absolue détruit son propre ouvrage, ainsi un doute absolu, soit qu'il s'affirme, soit qu'il s'applique à soi-même comme à tout le reste, est une contradiction évidente. Mais ce doute n'est pas le nôtre; car notre doute, nous l'affirmons. Nous l'affirmons comme un phénomène interne, au même titre et sous la même réserve que tous les phénomènes analogues. Et qu'on ne nous accuse pas de nous contredire. Nous faisons profession, il est vrai, de mettre en doute la valeur de toute affirmation comme de toute négation touchant la nature des êtres; mais d'où vient ce doute? Il vient du spectacle des contradictions où tombe la raison quand elle veut pénétrer jusqu'à l'impénétrable région des essences. Dans cette région, notre doute est universel. Nous n'affirmons rien, nous ne nions rien. Nous n'affirmons et nous ne nions pas même qu'on puisse rien nier ni rien affirmer; mais notre doute s'arrête là. Il respecte les pures impressions, les phénomènes. Et la raison en est très-simple : car du moment qu'on retranche à ces impressions toute portée spéculative, toute valeur dogmatique absolue, les contradictions disparaissent, et avec elles notre doute.

On n'a donc pas le droit de confondre cette doctrine avec celle de l'Académie. Les académiciens nient absolument la possibilité de com-

prendre les choses ; nous ne la nions pas, nous en doutons. Les académiciens se contredisent grossièrement par cette négation absolue ; notre doute échappe à ce reproche. La négation des académiciens n'est fondée que sur la contradiction des opinions dogmatiques ; nous nous appuyons, nous, tout à la fois des contradictions où l'on tombe en affirmant et de celles qu'on n'évite pas en niant, pour nous réfugier, par delà l'affirmation et la négation, dans un doute spéculatif universel. Enfin, les académiciens nient les phénomènes internes comme tout le reste ; nous doutons, nous, de tout le reste ; mais nous affirmons les phénomènes internes. En vain direz-vous que nous avons ce point commun avec l'Académie, que nous excluons comme elle toute affirmation spéculative. Cela est vrai ; mais vous oubliez que nous avons aussi, avec l'ensemble des autres écoles, ce point commun, que nous excluons comme elles la négation spéculative de l'Académie. Il n'y a donc pas plus de raison pour nous confondre avec l'Académie qu'avec ses adversaires les plus déclarés. C'est le propre de notre doute en matière de spéculation de se rapprocher à la fois et de s'éloigner de l'affirmation et de la négation : de l'affirmation, parce qu'il exclut la négation ; de la négation, parce qu'il exclut l'affirmation. En deux mots, notre doctrine diffère de la doctrine académique : 1° dans la sphère de la spéculation pure, comme le doute diffère de la négation ; 2° dans celle des phénomènes internes, comme l'affirmation diffère de la négation, et, il faut bien l'ajouter, comme une affirmation conséquente avec elle-même et avec le doute spéculatif qui lui sert de limite, diffère d'une négation absolue qui ne peut s'énoncer sans se contredire.

L'exposition générale du scepticisme se termine avec le premier livre. Dans les deux suivants, Sextus prend à partie les dogmatiques sur les différents problèmes qu'embrasse la philosophie, et d'abord sur les problèmes logiques.

Pour comprendre, dans ses lignes principales comme dans ses détails compliqués et presque infinis, l'argumentation de Sextus contre les logiciens, laquelle remplit tout le second livre des *Hypotyposes*, il faut savoir que l'école pyrrhonienne, en matière de logique plus qu'en toute autre, avait surtout affaire aux stoïciens. Or, deux grandes questions étaient, pour ainsi dire, à l'ordre du jour dans l'école stoïcienne, savoir, la question du criterium de la vérité, et la question des signes. Le second livre des *Hypotyposes* est tout entier consacré à ces deux questions.

Sextus distingue trois sortes de criteriums : l'homme qui juge du vrai et du faux, la connaissance par laquelle il juge, et enfin l'impression produite par l'objet et suivant laquelle l'esprit forme son jugement. Il est impossible d'entrer dans le détail des objections qu'entasse Sextus contre ces trois formes du criterium de la vérité ; tout ce que l'école pyrrhonienne et l'école académique avaient imaginé, tout ce que ces écoles elles-mêmes avaient hérité de la sophistique et de l'école de Mégare, tout cela est enregistré et classé par Sextus avec la patience et le sang-froid d'un scrupuleux compilateur. Voici les deux objections les plus essentielles : 1° Celui qui affirme l'existence du vrai démontre son assertion ou ne la démontre pas. S'il ne la démontre pas,

elle ne mérite aucune confiance; s'il la démontre, il fait une pétition de principe. 2° Entre ceux qui soutiennent l'existence de la vérité, les uns la voient tout entière dans les choses sensibles, apparentes, phénoménales; les autres dans les choses intelligibles, obscures, invisibles; d'autres enfin reconnaissent dans ces deux ordres de choses des manifestations différentes, mais également légitimes, de la vérité absolue. Ces trois hypothèses sont également absurdes.

Première hypothèse. Les choses sensibles sont génériques ou individuelles. On prétend que celles-ci ont une existence propre et distincte; mais on est forcé d'accorder que celles-là n'existent que relativement et d'une façon purement idéale. Or, la vérité, étant absolue de son essence, ne peut se rencontrer dans les choses génériques. De plus, les sens sont incapables de saisir les genres, puisque tout ce qui est universel leur échappe. Enfin ceux qui admettent la réalité des genres sont forcés de remonter à un genre supérieur, à un genre généralissime qui comprend toutes choses dans son universalité. Or, ce genre doit être vrai ou faux, ou vrai et faux tout ensemble. S'il est vrai, tout est vrai; s'il est faux, tout est faux; s'il est vrai et faux, tout est vrai et faux. Trois alternatives également absurdes. Donc la vérité ne peut se rencontrer dans les genres. Sera-t-elle dans les individus? non; car la connaissance des choses individuelles est individuelle, par conséquent relative. Voilà donc la vérité qui cesse d'être absolue, ce qui est insoutenable.

Deuxième hypothèse. Si la vérité est dans les conceptions de l'entendement, il faudra dire qu'il n'y a rien de vrai dans les choses sensibles. De plus, ou bien l'entendement de tous les hommes sera bon juge de la vérité, ce qui est démenti par la contradiction des jugements humains, ou ce sera l'entendement de tel ou tel philosophe. Mais pourquoi celui-ci plutôt que celui-là? et pourquoi l'entendement d'un philosophe plutôt que l'entendement d'un autre homme?

Troisième hypothèse. Veut-on que la vérité soit tout ensemble dans les notions sensibles et dans les conceptions rationnelles? Mais les sens ne peuvent s'entendre avec la raison, et ni la raison, ni les sens ne s'entendent avec eux-mêmes. Il faudra, par conséquent, dire que la vérité se rencontre seulement dans certaines notions sensibles et dans certaines conceptions rationnelles. Mais comment les démêler au milieu de celles qui ne sont pas vraies? Il faut un criterium. Ce criterium sera-t-il pris dans les notions sensibles? C'est supposer le problème résolu. Dans les conceptions rationnelles? c'est encore une pétition de principe. De plus, si la vérité a besoin d'un criterium, on demandera si ce criterium est vrai ou faux. S'il est faux, on ne peut l'admettre sans absurdité; s'il est vrai, ou bien il est vrai par lui-même et sans criterium, ou bien par un autre criterium. Vrai par lui-même? c'est se contredire, puisqu'on soutient que le vrai a besoin d'un criterium. Vrai par un autre criterium? mais ce criterium en suppose un troisième, lequel en veut un quatrième, dans un progrès à l'infini. Donc, dans aucune hypothèse on ne ne peut prétendre qu'il existe une vérité.

Après avoir épuisé la question du vrai absolu et du criterium de la certitude, Sextus passe à la question des signes, qui embrasse, comme nous l'avons expliqué, la question de la démonstration et la dialecti-

que tout entière. Ici encore, ne pouvant rapporter tous les arguments de Sextus, qui d'ailleurs s'adressent le plus souvent à la logique stoïcienne, et qu'il serait impossible de faire comprendre sans elle, nous nous bornerons à en donner un échantillon.

1°. Si les signes avaient par eux-mêmes une valeur propre et absolue, toutes les intelligences les interpréteraient de même façon dans les mêmes circonstances. Or, quel est entre les signes celui qui satisfait à cette condition? Le langage? On ne cesse de disputer sur les mots. La définition? Il n'y a pas deux philosophes d'accord sur celle de l'homme. La démonstration? elle est au service des causes les plus opposées. L'induction? mais voici Erasistrate et Hiérophile qui ne peuvent s'entendre sur les symptômes de la maladie et de la mort. Tel navigateur redoute la tempête à l'aspect des signes qui, pour un autre, présagent la sérénité. Ainsi donc, les signes ne sont que des apparences changeantes et fugitives, destituées de tout caractère absolu.

2°. Le signe et la chose signifiée sont deux termes corrélatifs; ils ne peuvent donc être pensés l'un sans l'autre. Mais si la chose signifiée est pensée en même temps que le signe, elle n'a plus besoin de signe pour être connue : le signe cesse donc d'être lui-même. Ceci s'applique au rapport des prémisses à la conséquence. Ces deux choses sont corrélatives, par suite, simultanées dans la pensée; et, partant, la conséquence ne dérive plus des prémisses, et les prémisses ne conduisent plus à la conséquence.

3°. A celui qui constate l'existence des signes et de la démonstration, on ne peut la prouver que par des signes et des démonstrations. Chaque preuve est donc une pétition de principe.

Sextus, comme s'il sentait la faiblesse de plusieurs de ces arguments, termine ce second livre en remarquant que si on essaye de le réfuter sur tel ou tel point, on fortifiera le scepticisme plutôt que de l'affaiblir. Introduire, en effet, de nouveaux éléments de discussion, c'est compliquer une discussion déjà très-confuse, et en rendre impossible le dénoûment.

La question logique est épuisée. Sextus consacre son troisième et dernier livre à combattre successivement le dogmatisme sur le terrain de la physique et sur le terrain de la morale.

La science que Sextus appelle physique ou physiologie, en se conformant au langage de toutes les écoles de son temps, c'est, à peu de chose près, l'ontologie des âges modernes, savoir, la science des premiers principes et des premières causes. Dieu et la Providence, l'âme et la matière dans leurs lois éternelles, tels sont les objets qui la constituent. Sextus après avoir distingué, avec les stoïciens, deux sortes de causes et de principes : les principes matériels et passifs, d'une part, et de l'autre les principes efficients et actifs, commence par ceux-ci, comme étant les plus élevés, et parmi eux il considère d'abord le premier de tous, savoir, Dieu. Mais, avant d'entamer cette controverse, Sextus déclare que les pyrrhoniens ne professent, touchant la Divinité, qu'un scepticisme spéculatif; dans la pratique, ils sont croyants comme le reste des hommes. « Fidèles aux croyances de la vie commune, dit-il, nous reconnaissons l'existence des dieux;

nous les honorons et nous admettons leur providence. » Cette réserve faite, Sextus argumente ainsi : « Comprendre un objet, c'est, d'abord, comprendre son essence ; savoir, par exemple, s'il est incorporel ou corporel ; puis comprendre sa forme, c'est-à-dire ses attributs ; enfin, son lieu. Or, si vous interrogez les écoles dogmatiques sur l'essence de la Divinité, sur ses attributs, sur le lieu qu'elle occupe, vous n'obtenez que des réponses contradictoires : première raison de suspendre son jugement.

De plus, quand les dogmatistes nous disent : « Concevez quelque chose d'incorruptible et d'heureux, » nous avons le droit de leur demander comment, ne comprenant pas l'incompréhensible essence de Dieu, ils peuvent lui assigner tel ou tel attribut, par exemple la félicité ; puis, en quoi consiste la félicité ? consiste-t-elle dans une action parfaite, comme le pensent les stoïciens, ou dans une parfaite inaction, comme l'assurent les épicuriens ? Question insoluble.

Supposons maintenant que Dieu soit compréhensible à la raison, il n'en résulte pas que Dieu existe. Pour avoir le droit d'affirmer son existence, il faudrait pouvoir la démontrer. Or, cela est impossible ; car, de deux choses l'une : ou bien on prouverait Dieu par une chose évidente, ou bien on le prouverait par une chose obscure. Par une chose évidente, il s'ensuivrait alors que l'existence de Dieu serait elle-même une chose évidente, puisque la conclusion est relative au principe ; et que, si le principe est évident, la conclusion, qui est comprise en même temps que le principe, doit être également évidente. Prouvez-vous Dieu par une chose obscure, cette preuve en demande une seconde, et celle-ci une troisième, et ainsi à l'infini.

Sextus termine ce chapitre sur Dieu par un dernier argument : « Celui qui admet un Dieu, de trois choses l'une : ou il pense que la providence de Dieu s'étend à toutes choses, ou qu'elle s'étend seulement à quelques-unes, ou, enfin, il n'admet pas de providence. Or, si la providence de Dieu s'étendait à toutes choses, il n'y aurait dans le monde ni mal, ni vice, ni imperfection. Dira-t-on qu'elle s'applique au moins à certaines choses ? Je demande pourquoi à celles-ci plutôt qu'à celles-là. Je demande, en outre, si Dieu peut et veut pourvoir à toutes choses, ou bien s'il veut et ne peut pas, ou bien s'il peut et ne veut pas, ou, enfin, s'il ne veut ni ne peut y pourvoir. Dans le premier cas, Dieu pourvoirait à toutes choses, contre l'hypothèse ; dans le second cas, Dieu est impuissant ; dans le troisième, il est envieux ; dans le quatrième, enfin, il est à la fois envieux et impuissant. Ainsi donc, il faut dire que Dieu ne s'occupe nullement de l'univers. Mais alors, comment saurons-nous s'il existe, puisque, d'une part, nous ne pouvons saisir son essence, et que, de l'autre, nous ne pouvons saisir son action ? Concluons, dit Sextus, que ceux qui affirment sur Dieu quelque chose d'absolu ne peuvent éviter l'impiété. »

Il ne suffit pas, pour avoir renversé la science physique, d'avoir prouvé l'impossibilité de remonter à une cause première. Sextus, généralisant le problème, prétend prouver que toute recherche sur les causes, même secondaires, est impuissante ; bien plus, que la notion même de cause est contradictoire et n'a aucun fondement dans l'esprit humain. Mais, fidèle à sa méthode, il commence par déclarer qu'il

paraît extrêmement probable qu'il y a des causes. En effet, 1° comment expliquer autrement la génération et la corruption, le mouvement et le repos ? 2° Supposez que ces phénomènes soient purement illusoires, comment expliquer que les choses nous paraissent ainsi, et non pas autrement? 3° De plus, s'il n'y avait pas de causes, toutes choses viendraient de toutes choses, au hasard, et il n'y aurait pas de raison pour que les propriétés de tel objet n'appartinssent pas à un objet différent. 4° Enfin, celui qui nie l'existence d'une cause ou d'une raison des choses, nie cela sans raison et sans cause, et alors sa négation est vaine; ou bien s'il a quelque raison, quelque cause de penser ainsi, il confesse qu'il y a des causes.

Sextus consacre ensuite trois chapitres étendus à prouver l'impossibilité des causes. Voici ses principaux arguments, tels qu'il les a repris et développés dans son livre spécial contre les physiciens :

1°. Ceux qui soutiennent l'existence des causes sont obligés d'accepter l'une de ces quatre alternatives : le corporel, cause du corporel ; l'incorporel, cause de l'incorporel; le corporel, cause de l'incorporel; l'incorporel, cause du corporel : or, ces quatre hypothèses sont également absurdes.

Première et deuxième hypothèses. Si A était cause de B, il le produirait, ou en demeurant en soi, ou en s'unissant à C. Or, s'il demeurait en soi, il ne produirait rien qui différât de soi-même. Car supposez qu'une unité A pût causer une dualité AB, chacun des éléments de cette dualité causerait une dualité nouvelle, et ainsi à l'infini. Si, au contraire, A produisait B en s'unissant à C, alors l'union de C avec l'un quelconque des deux autres termes en pourrait produire un quatrième, puis un cinquième, et ainsi encore à l'infini.

Preuve spéciale contre la deuxième hypothèse. L'incorporel est intangible : il ne peut donc agir ni pâtir en aucune façon.

Troisième et quatrième hypothèses. Ni le corporel ne peut être cause de l'incorporel, ni l'incorporel du corporel : car le corporel n'est pas contenu dans la nature de l'incorporel, et réciproquement; ou bien, si l'un est contenu dans l'autre, il n'est donc pas produit par lui, puisqu'il existe déjà : donc aucune cause n'est possible.

2°. Ces deux termes, la cause et l'effet, sont tous deux en mouvement ou tous deux en repos; ou bien l'un est en mouvement, l'autre en repos. Si la cause et l'effet sont tous deux, soit en mouvement, soit en repos, l'un des deux termes n'est pas plus cause que l'autre. Car, supposez que celui-ci soit cause en tant qu'il est en mouvement ou en tant qu'il est en repos, celui-là sera cause au même titre. Si les deux termes sont, l'un en mouvement, l'autre en repos, aucun ne peut être cause, car une cause ne produit que ce qui est contenu dans sa nature : donc, dans le premier cas, l'homogénéité de la cause et de l'effet; dans le second cas, l'hétérogénéité des deux termes détruit la possibilité de leur rapport.

3°. La cause ne peut être contemporaine de l'effet : car, puisque ces deux objets coexistent, celui-ci n'est pas plus cause que celui-là, tous deux possédant également l'existence. De plus, la cause ne peut être antérieure à l'effet, car une cause sans effet cesse d'être une

cause, et un effet suppose une cause qui coexiste avec lui; deux termes corrélatifs ne pouvant être l'un sans l'autre, ni, par conséquent, l'un avant l'autre.

Enfin, la cause ne saurait être postérieure à l'effet, car, autrement, il y aurait un effet sans cause : donc il n'y a ni cause ni effet possibles.

4°. Ou la cause produit son effet par sa seule vertu, ou elle a besoin d'une matière passive qui concoure à son action. Dans le premier cas, elle devrait toujours produire son effet, puisqu'elle est toujours elle-même et ne perd rien de sa vertu, ce qui est contraire à l'expérience. Dans le second cas, puisque l'agent ne peut rien produire sans le patient, le patient est aussi bien cause que l'agent, puisqu'il n'y a pas plus d'agent sans patient que de patient sans agent : donc il n'existe point de cause.

5°. La cause a plusieurs puissances ou une seule. Si elle a une seule puissance, elle doit toujours produire le même effet, ce qui est contredit par l'expérience. Si elle a plusieurs puissances, elle doit toujours les manifester toutes dans son action, ce qui est également contredit par l'expérience : donc il n'y a pas de cause.

6°. Ou l'agent est séparé du patient, ou il n'en est pas séparé. Si l'agent et le patient sont séparés, l'action de l'un est impossible en l'absence de l'autre. S'ils ne sont pas séparés, cette action s'opérera par le contact; or, l'action par le contact est sujette à d'insolubles difficultés : donc il n'y a pas de cause.

7°. Enfin, la cause est relative à l'effet; or, les choses relatives n'existent qu'idéalement : donc il n'y a en réalité aucune cause.

L'argumentation pyrrhonienne contre les principes actifs et efficients étant épuisée, Sextus passe aux principes passifs et matériels.

Un premier motif de doute se tire de la diversité et de la contradiction des systèmes imaginés par les philosophes sur la matière des choses. Ici se place une énumération des systèmes de Phérécyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Hippase de Métaponte, Xénophane, OEnopide, Hippon de Rhégium, Onomacrite, Empédocle, Aristote, Démocrite, Epicure, Anaxagoras, Diodore Cronus, Héraclide de Pont, Asclépiade de Bithynie, Pythagore, Straton et quelques autres. Nous pourrions, dit Sextus, réfuter successivement chacun de ces systèmes; mais il vaut mieux réduire la discussion à deux points qui embrassent tout le reste : c'est que les éléments des choses, soit qu'on les suppose corporels, soit qu'on les suppose incorporels, sont également incompréhensibles.

Qu'appelle-t-on un corps? C'est, dit-on, ce qui a les trois dimensions de l'étendue et la résistance. Or, toutes ces notions sont contradictoires. Considérons d'abord l'étendue avec ses trois dimensions. L'étendue limitée se compose de surfaces, les surfaces se composent de lignes. Or, qu'est-ce que des lignes et des surfaces? Existent-elles à part, ou seulement autour des corps, comme limites? La première hypothèse est évidemment absurde. Si on admet la seconde, il en résulte que les lignes et les surfaces ne peuvent pas être les éléments composants des corps étendus, puisque les composants doivent préexister aux composés. Dira-t-on maintenant que les lignes et les sur-

faces sont des corps? mais ces limites alors supposeront elles-mêmes d'autres limites, et ainsi à l'infini. Concluons que les limites des corps sont choses incompréhensibles et contradictoires. Quant à la résistance, si on peut la concevoir, ce sera à l'aide du contact. Or, le contact est impossible. En effet, deux corps se touchent par toutes leurs parties, ou seulement par quelques-unes. Par toutes leurs parties, cela est évidemment absurde. Direz-vous que c'est par quelques-unes? ces parties étant elles-mêmes des corps, je demande si elles se touchent par toutes leurs parties, ou seulement par quelques-unes, et ainsi à l'infini, sans que le contact puisse jamais être déterminé. Ainsi donc ni la résistance, ni les dimensions des corps ne peuvent être conçues sans contradiction; d'où il suit que les éléments des choses ne peuvent être corporels.

La question est de savoir s'ils peuvent être incorporels. Or déjà, si les corps sont incompréhensibles, l'incorporel n'étant que la privation du corporel, il s'ensuit que l'incorporel lui-même est incompréhensible. De plus, l'incorporel ne peut être connu par les sens, d'après les raisons que nous avons déjà fait valoir en développant les dix tropes de l'ἐποχή. Par conséquent, il ne peut pas, non plus, être connu par l'entendement, puisque, suivant les stoïciens, l'entendement ne conçoit rien sans s'appuyer sur les perceptions des sens.

Sextus, après avoir prouvé par ces arguments et par beaucoup d'autres, l'impossibilité des éléments composants des choses, passe à la considération des composés; et, comme la formation des composés suppose le mouvement, qui lui-même suppose l'espace et le temps, il traite successivement des mélanges ou composés en général, du mouvement et de ses différentes espèces, de l'espace et du lieu, du temps, du nombre, etc. Nous nous contenterons de rapporter les difficultés qu'il élève contre les dogmatistes touchant le temps.

Le temps, suivant les dogmatistes, ne peut subsister si l'on ôte le mouvement : or, nous avons prouvé que le mouvement est impossible : donc le temps est également impossible. — De plus, le temps est fini ou infini. S'il est fini, il a commencé et il finira; par conséquent, il y a eu un temps où il n'y avait pas de temps, et il y aura un temps où il n'y aura pas de temps, ce qui est contradictoire. Si le temps est infini, le temps se composant du passé, du présent et du futur, je demande si le passé et le futur existent ou non. S'ils n'existent pas, il en résulte que le temps présent est le seul qui existe. Or, le temps présent est fini. Si l'on dit que le passé et le futur existent, alors il faudra dire qu'ils sont présents, ce qui est absurde. Donc le temps n'est ni fini, ni infini. — Le temps est divisible ou indivisible. Il n'est pas indivisible, puisqu'on le divise en passé, présent et futur. Il n'est pas, non plus, divisible : en effet, tout ce qui est divisible peut-être mesuré par une partie de soi-même que l'on compare successivement aux autres parties. Or, le présent ne peut servir à mesurer le passé, ni le futur : autrement, il serait passé et futur. De même, le futur et le passé ne peuvent servir à mesurer le présent : donc le temps n'est ni divisible, ni indivisible. — Le temps est passé, présent ou futur. Le passé et le futur n'existent pas. Or, je dis que le présent n'existe pas davantage : car, s'il existe, il est divisible ou indi-

visible. Il n'est pas indivisible, car les choses qui changent, changent dans le présent, et elles ne changent pas dans un temps indivisible. — Il n'est pas divisible, car les parties du temps présent ne peuvent être présentes en même temps : les unes, en effet, seraient passées, les autres futures, ce qui est absurde. — Enfin, le temps est engendré et corruptible, ou il n'est pas engendré et il est incorruptible. La seconde hypothèse est fausse, puisque certaines parties du temps ne sont plus et certaines autres ne sont pas encore. Examinons la première hypothèse. Une chose qui naît, naît de quelque chose. Une chose qui se corrompt se corrompt en quelque chose. Or, le temps futur et le temps passé sont des non-êtres. Donc il est impossible que de l'un vienne quelque chose, et que quelque chose en se corrompant devienne l'autre. De plus, tout ce qui est fait est fait dans un temps. Or, si le temps est fait, il est fait dans un temps : il faut donc dire qu'il est fait dans lui-même, ce qui est absurde, ou qu'il est fait dans un autre, ce qui n'est pas moins absurde, puisque le présent ne peut être fait dans le futur, ni le futur dans le passé, et ainsi de suite. Donc le temps n'est ni engendré et incorruptible, ni corruptible et non engendré. Donc, enfin, le temps n'est rien.

Après une nouvelle série d'arguments dirigés contre le nombre, Sextus conclut que toute science physique est impossible, et il consacre la fin de son ouvrage à prouver l'impossibilité de la science morale.

La morale a un double objet, un objet spéculatif, c'est la détermination du souverain bien; un objet pratique, c'est l'art de bien vivre. Un premier argument contre la possibilité d'une détermination absolue du souverain bien, c'est la diversité et la contradiction des systèmes de morale. Sextus passe en revue et oppose les unes aux autres les théories péripatéticiennes, épicuriennes, stoïciennes, etc. Les péripatéticiens, dit-il, distinguent trois sortes de biens : ceux de l'âme, comme les vertus; ceux du corps, comme la santé; ceux qui sont au dehors de nous, comme la richesse. Les stoïciens distinguent également trois sortes de biens; mais ils ne reconnaissent pas les biens du corps, ni les biens extérieurs. Certains philosophes ont embrassé la volupté comme le souverain bien; d'autres l'ont mise au rang des maux.

A ce premier argument Sextus en ajoute quelques autres, dont le plus frappant est celui-ci : Le bien est le désir ou la chose désirée. Or, le bien n'est pas le désir, car alors le désir nous suffirait. De plus, le désir est une chose pénible. Le bien est-il la chose désirée? Pas davantage. En effet, le bien que l'on désire est au dehors de nous ou en dedans. S'il est au dehors, il excitera en nous une disposition agréable ou pénible. Pénible, ce ne sera plus un bien. Agréable, il ne sera pas désirable par lui-même, mais par son effet : donc le bien que nous désirons n'est pas hors de nous. S'il est en nous, il sera dans le corps ou dans l'âme. Dans le corps, il ne sera pas connu. Dans l'âme, alors il faut convenir que le bien n'existe pas absolument en soi, mais seulement dans les âmes qui le goûtent. Reste à savoir si l'âme elle-même existe absolument, et si l'on peut concevoir ce qu'elle est. De là, une nouvelle source de difficultés inextricables.

Il est également impossible d'admettre d'une manière absolue un

art de bien vivre. D'abord, s'il n'y a pas de bien absolu, comme on vient de le prouver, il ne peut y avoir d'art de bien vivre. — De plus, les écoles philosophiques ne sont pas plus d'accord sur l'art de bien vivre que sur tout le reste. — En outre, admettons que toutes s'accordent à reconnaître cette célèbre prudence qui constitue, suivant les stoïciens, l'art de vivre. Je leur dirai : La prudence est une vertu. Or, le sage seul possède la vertu. Donc les stoïciens, qui ne sont pas des sages, ne possèdent pas la prudence, ni, par conséquent, l'art de vivre. Enfin, s'il y a un art de vivre, il se révèle par la nature ou par l'enseignement. Il ne se révèle pas par la nature, car alors tous les hommes vivraient bien. Dira-t-on qu'il s'apprend par l'enseignement? Mais alors on soulève une question nouvelle, celle de savoir si l'enseignement est chose possible. Ainsi, la science morale, comme la science physique, comme la science logique, comme toute science quelconque, est condamnée à des contradictions insolubles; d'où il suit que la seule sagesse, c'est de s'abstenir de toute affirmation; et le seul bonheur, c'est la paix qui résulte de cette abstention universelle.

Après avoir fait l'inventaire fidèle de cet immense répertoire des arguments du scepticisme, il nous reste à déterminer la part qui revient à Sextus Empiricus dans son propre ouvrage. Selon nous, cette part se réduit à peu de chose. Sextus est un compilateur, rien de plus. Sa patience infatigable, sa mémoire vaste et sûre lui tiennent lieu de tout autre mérite. Venu le dernier dans son école, il a mis à profit en les réunissant (on pourrait dire plus d'une fois en les amalgamant) les travaux de ses devanciers, et il est arrivé que ses livres sur le scepticisme, riches de la substance des autres, les ont fait oublier en les remplaçant. Presque tous les historiens de la philosophie inclinent plus ou moins à faire honneur à Sextus de l'esprit qu'il n'a pas et qu'il emprunte un peu partout. On ne dit rien de Ménodote, d'Agrippa, presque rien d'Ænésidème; mais Sextus, qui les a copiés, a une place à part, et quelquefois est l'objet d'éloges que sa modestie eût assurément répudiés. Bayle a jugé Sextus avec une certaine faveur; on lui pardonne cette complaisance pour un des siens. Tennemann et M. Cousin sont plus justes, parce qu'il sont plus sévères; et ils ne le sont pas assez, à beaucoup près. Mais un historien contemporain, Degérando, n'a gardé aucune mesure. Aux yeux de ce juge prévenu, Sextus est un critique du premier ordre, un homme extraordinaire. C'est le Bayle de l'antiquité; c'est Lucien, mais Lucien sérieux, armé de logique et d'érudition. Il semble que cet enthousiasme, un peu factice, se fût refroidi à une lecture assidue de Sextus. On eût infailliblement remarqué que son érudition est quelquefois très-contestable, et que la médiocrité de son esprit ne l'est jamais.

Des deux ouvrages que nous avons de Sextus, le second, celui qui est dirigé contre les savants et les philosophes, n'est guère que la répétition diffuse des *Hypotyposes*. Dans cette seconde composition, lourde, monotone, sans caractère et presque sans but, tantôt commentaire, tantôt abrégé, il arrive même à Sextus, fatigué sans doute de développer ou de raccourcir son premier ouvrage, de se mettre purement et simplement à le copier. Au fond, sauf un assez grand nombre d'indications historiques, il n'y ajoute absolument rien de nouveau.

En somme, les *Hypotyposes pyrrhoniennes* sont le meilleur et presque le seul ouvrage de Sextus ; c'est là qu'on peut le mieux saisir le caractère de son talent. Le premier livre, où le scepticisme est défini et séparé nettement de tout autre système, a pour objet propre l'exposition des *lieux* ou *tropes* de l'école pyrrhonienne. Or, on sait que les *dix tropes*, ou mots de suspension, sont de Pyrrhon. Les *cinq* et les *deux* reviennent à Agrippa, et les *huit* à Ænésidème. Que reste-t-il à Sextus pour l'invention ? absolument rien. Nous jugerons tout à l'heure la mise en œuvre. Le second livre traite deux ordres de questions, celles du criterium et de l'existence du vrai, celle du signe et de la démonstration. Si l'on fait deux parts dans ce livre, l'une qui revient à l'école académique, l'autre qu'on ne peut contester à Ænésidème, celle de Sextus sera bien petite en vérité. Ajoutez qu'il reste à débattre les droits des absents, nous voulons dire ceux de Phavorinus, ceux de Zeuxis, ceux enfin d'Agrippa et de Ménodote, dont les ouvrages se sont fondus dans celui de Sextus, du propre aveu de celui-ci. Le dernier livre traite de Dieu, des causes, de la matière, du mouvement, et de la plupart des questions métaphysiques et morales. Or, il est certain que la controverse sur l'existence de Dieu appartient à l'école académique, surtout à Carnéade. L'argumentation contre les causes revient de droit à Ænésidème. Les objections relatives au mouvement remontent à l'école d'Elée, aux mégariens et aux sophistes. Il est inutile de pousser plus loin cette espèce d'inventaire de la fortune philosophique de Sextus. Nous en avons dit assez pour établir que son meilleur ouvrage, celui qu'il a copié ou imité partout ailleurs, est une compilation d'un bout à l'autre. Au surplus, ceux qui revendiqueraient pour Sextus le mérite de l'originalité, y tiendraient plus que lui-même. Cet homme sincère en fait si bon marché qu'on a peine à le surprendre parlant en son propre nom. C'est toujours son école et jamais sa personne qu'il met en avant : ὁ σκεπτικός, dit-il, οἱ σκεπτικοί, ἡ σκεπτική, οἱ πυῤῥώνιοι, οἱ περὶ Αἰνησίδημον, οἱ περὶ Ἀγρίππαν. Il est clair que le rôle modeste d'historien et de collecteur suffit parfaitement à son ambition.

Il y a pourtant de certaines choses dans les ouvrages de Sextus qu'il faut bien lui imputer, nous parlons des contradictions grossières, des équivoques et des subtilités ridicules qui y abondent. Car de deux choses l'une : ou bien il en est l'auteur, et partant il en est responsable ; ou bien il les enregistre les yeux fermés, et alors il abdique tout droit au rôle d'un esprit original et indépendant. C'est la triste fortune des compilateurs, qui prennent de tous côtés le bien comme le mal, de répondre du mal sans avoir leur part du bien.

Nous avons jugé Sextus comme philosophe et comme critique. Dira-t-on que c'est surtout un érudit ? Mais d'abord, qu'est-ce que l'érudition sans la critique qui l'éclaire et la féconde ? Et puis ne faut-il pas rabattre beaucoup, même de cette érudition stérile dont on veut faire un titre à Sextus ? En réalité, il ne connaît bien que deux écoles avec la sienne, l'école stoïcienne et l'école académique ; et nous avouons que, sur ces trois parties de l'histoire de la philosophie, ses livres sont du plus grand prix. Mais il faut ajouter qu'il connaît à peine Platon, et semble tout à fait étranger aux écrits d'Aristote. Un homme qui aurait

lu et médité le premier livre de la *Métaphysique* eût-il exposé à la façon de Sextus les opinions des philosophes grecs sur les principes matériels de l'univers? De Phérécyde et Thalès il va à Onomacrite, revient à Empédocle, puis court à Aristote pour remonter à Démocrite et à Anaxagore, descendre à Diodore Cronus, et finir par les pythagoriciens? Qu'est-ce qu'un tel chaos? est-ce de l'histoire? est-ce de la critique? est-ce de l'érudition?

Nous ne dirons qu'un mot du style de Sextus : on en a vanté la clarté; et il est vrai que Sextus, excepté en certaines rencontres où il a bien l'air de rapporter des opinions qu'il ne comprend pas, est généralement fort clair; mais au lieu de cette clarté supérieure qui naît de la force et de l'enchaînement des pensées, il n'a guère que la stérile clarté que le style emprunte d'ordinaire à la pauvreté d'un esprit diffus. En général, tel esprit, tel style. L'esprit de Sextus est celui d'un compilateur, et son style est digne de son esprit. Du reste, il y aurait de l'injustice à lui contester les qualités estimables d'un commentateur studieux. Sa mémoire est exercée et sûre. Aucun soin ne lui coûte pour débrouiller et classer les matières. Il distingue, divise, résume. De peur que le fil de sa laborieuse exposition ne vienne à échapper, il prend la peine de le montrer sans cesse, sauf les cas rares, il est vrai, où lui-même l'a perdu.

Terminons en indiquant les traductions et éditions de notre auteur.

Henri Estienne donna la traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562, in-8°, et Gentien Hervet, celle des livres *Contre les Mathématiciens et les Philosophes*, en 1569, à Anvers; en 1601, à Paris, in-f°. Le texte grec ne parut qu'en 1621, Paris et Genève, in-f°, avec la traduction latine indiquée ci-dessus. Il n'y a dans cette édition que dix livres contre les mathématiciens et les philosophes : c'est que le septième et le huitième ont été réunis. La deuxième édition du texte est du célèbre Fabricius, in-f°, Leipzig, 1718, avec la version latine de Henri Estienne et de Gentianus Hervetus, revue par l'éditeur. Les *Hypotyposes pyrrhoniennes* ont été traduites en français sous ce titre : *Les Hipotiposes ou institutions pirroniennes de Sextus Empiricus, en trois livres, traduites du grec, avec des notes qui expliquent le texte en plusieurs endroits*, in-12, 1721, sans indication de lieu (probablement Amsterdam). L'auteur anonyme est Huart, maître de mathématiques, homme instruit, mais dont la critique laisse beaucoup à désirer. — Une édition nouvelle de Sextus a été commencée à Halle, en 1696, petit in-4°, par Mund, avec un commentaire; elle n'a pas été terminée. — Consultez, sur Sextus Empiricus et ses ouvrages, Bayle, *Dict. crit.*, art. *Pyrrhon*. — J.-V. Le Clerc, *Biographie universelle*, art. *Sextus*. — On peut lire aussi le mémoire sur Ænésidème, c. VIII, p. 200 et suiv., par l'auteur du présent article. Em. S.

SEXTUS (Quintus), de Chéronée, philosophe stoïcien, petit-fils de Plutarque et un des maîtres de Marc Aurèle, qui parle de lui dans ses *Pensées* avec un profond sentiment de respect et de reconnaissance. Quelques-uns lui attribuent les *Dissertations antisceptiques*, qui, dans certaines éditions, sont imprimées à la suite des œuvres de Sextus Empiricus et que Fabricius a publiées dans la *Bibliothèque grecque*

(t. XII, p. 617 et suiv.); mais il est très-douteux que ces écrits soient de lui. — On peut consulter sur ce philosophe, outre les *Pensées* de Marc Aurèle (liv. I, c. 9), Philostrate, *Vies des sophistes*, liv. II, c. 1, et Suidas, aux mots *Sextus* et *Marc*. X.

SHAFTESBURY (Ant. Ashley Cooper comte de), philosophe anglais, né à Londres en 1671, mort en 1713, était le petit-fils du célèbre chancelier Shaftesbury, l'un des grands esprits de l'Angleterre, qui le fit élever sous ses yeux, et avec les conseils de Locke. Après avoir montré dans ses études classiques une étonnante précocité, il voyagea sur le continent et séjourna plusieurs années en Italie, où il puisa le goût des arts, et en Hollande, où il se lia avec les libres penseurs de ce pays, surtout avec Bayle et Leclerc. La disgrâce de son grand-père lui avait, sous Jacques II, fermé la carrière politique : la révolution de 1688 la lui ouvrit; il siégea quelque temps à la chambre des communes, et entra à la chambre des lords après la mort de son père; il fut même sollicité par Guillaume III d'accepter une place dans le cabinet; mais le mauvais état de sa santé le força bientôt de renoncer aux affaires, et il consacra ses loisirs aux lettres et à la philosophie.

Il avait, dès l'âge de vingt ans, rédigé des *Recherches sur la vertu*, qu'il ne destinait pas à la publicité : Toland les publia en son absence, et, bien que ce ne fût encore qu'une ébauche imparfaite, cet opuscule commença à le faire connaître avantageusement. Il le revit et le compléta depuis. En 1708, à l'occasion de troubles excités en Angleterre par quelques-uns des *trembleurs des Cévennes*, réfugiés dans ce pays, il écrivit une *Lettre sur l'enthousiasme*, satire ingénieuse où il livrait au ridicule les excès de ces fanatiques dont le gouvernement anglais commençait à s'inquiéter, et par là même il en détruisait tout le danger. En 1709 il publia *les Moralistes*, dialogue qu'il intitula lui-même *Rhapsodie philosophique*, à cause de la diversité des sujets qui y sont traités; peu de mois après parut *le Sens commun, essai sur la liberté d'esprit et sur l'usage de la raison et de l'enjouement*, et enfin le *Soliloque* ou *Avis à un auteur* (1710). Dans ses dernières années il s'occupa de réunir et de reviser ses divers écrits : une première édition parut en 1711 sous le titre de *Characteristicks of men, manners, opinions and times* (*Les hommes, les mœurs, les opinions et les époques*); il en préparait une deuxième, plus complète et plus soignée, lorsqu'il mourut prématurément; néanmoins elle fut publiée l'année même de sa mort (1713). Ses *Œuvres*, déjà traduites séparément pour la plupart, ont été réunies dans une traduction française complète, qui porte aussi le titre de *Charactéristiques* (3 vol. in-8°, Genève, 1769).

Shaftesbury est, en philosophie, un amateur éclairé plutôt qu'un philosophe de profession. Ses opinions, répandues dans divers opuscules qui, pour la plupart, lui étaient inspirés par les circonstances, et dans lesquels il donne beaucoup à la forme littéraire, n'ont rien de la rigueur de l'Ecole. Toutefois ces opinions ont leur importance dans l'histoire de la philosophie. On peut les réduire à un petit nombre de points.

Pour ce qui est de la méthode, Shaftesbury regarde *le ridicule*

comme *la pierre de touche de la vérité :* il soutient qu'il y a certaines erreurs, surtout en morale et en religion, qu'il suffit d'attaquer avec l'arme du ridicule au lieu de déployer pour les combattre l'appareil du raisonnement. Il avait déjà fait l'application de cette théorie dans sa *Lettre sur l'enthousiasme;* il l'érigea en système dans *le Sens commun,* et la confirma dans son dernier écrit, *le Soliloque :* « Les doctrines qui ne peuvent pas soutenir cette épreuve, dit-il, ressemblent à un bon mot, qui ne paraît plus qu'un trait de faux bel esprit lorsqu'il est soumis à l'analyse, qui en détruit le charme. » — « Ce qui est ridicule, dit-il encore, ne peut tenir contre la raison. » — « Cela serait vrai, répond Leibnitz, si les hommes aimaient mieux à raisonner qu'à rire. » Toutefois, on ne peut contester que le procédé indiqué par Shaftesbury n'ait une grande utilité quand il est appliqué à propos. Socrate et Platon en avaient déjà fait le plus heureux emploi; les philosophes écossais n'ont réfuté que par un appel au *Sens commun* les paradoxes de Berkeley et d'Hume, qui, en élevant des doutes sur les vérités premières, se mettaient en contradiction avec le genre humain.

En métaphysique et en théodicée, Shaftesbury enseigne qu'il existe un ordre universel réglé par la Providence, où tout a sa place marquée, où tout tend à sa fin, où, par conséquent, *tout est bien;* c'est la première apparition chez les modernes de cet optimisme qui a été développé bientôt après par Bolingbroke, puis mis en beaux vers par Pope, et qui, à la même époque, était réduit en système par Leibnitz. C'est surtout dans son livre des *Moralistes* que sont exposées les idées de Shaftesbury sur cet important sujet.

En morale, il établit que l'homme possède en lui un *sens réfléchi,* un *sens moral,* qui lui fait trouver dans certaines qualités de ses semblables, dans certaines actions, dans certaines affections un objet d'amour et de haine : ce qui obtient ainsi l'approbation et l'amour constitue la *vertu* et le *mérite.* Tel est le sujet de son *Essai sur le mérite et la vertu,* ouvrage dont Diderot a reproduit la doctrine dans un écrit qui porte le même titre. L'auteur se trouve, par là, conduit à établir une morale entièrement désintéressée, supérieure à toute crainte comme à toute espérance, morale indépendante de toute religion, et qui, ne s'appuyant pas sur l'attente d'une autre vie, doit avoir tout autant de valeur pour l'athée que pour le croyant.

En religion, il combat l'athéisme; mais il s'arrête là, et, tout en s'entourant d'une grande circonspection, tout en protestant de son respect pour la religion révélée, il s'en tient au pur déisme; en même temps il recommande, en fait de religion, une tolérance, une impartialité que ses adversaires ont taxée de complète indifférence. Aussi Voltaire le met-il ouvertement au nombre des incrédules et le proclame-t-il un des plus hardis philosophes de l'Angleterre.

Shaftesbury peut être considéré comme faisant la transition de la philosophie tout empirique de Hobbes et de Locke à la doctrine plus idéaliste et plus morale des écossais. Il a ouvert la voie à ces derniers, non-seulement en faisant appel au sens commun et en refusant de combattre par le raisonnement ce qui est absurde, mais en admettant un *sens moral,* en reconnaissant le caractère essentiellement désintéressé de la vertu.

Leibnitz, qui avait correspondu avec Shaftesbury dans les dernières années de la vie de ce dernier, a consacré une assez grande place à l'examen de ses doctrines philosophiques (*Jugement des œuvres de Shaftesbury*, t. III de l'édition de Dutens). M. Tabaraud, dans son *Histoire critique du philosophisme anglais* (t. II, p. 163-248), a exposé tout au long les opinions de Shaftesbury et les a combattues du point de vue chrétien. Enfin, M. Mackintosh a résumé et apprécié en quelques pages sa vie, ses écrits et ses doctrines dans son *Histoire de la philosophie morale* (p. 145-156 de la traduction de M. Poret).

M.-N. B.

SIGNES. Un signe, quand on prend ce mot dans son acception la plus étendue, est un fait présent, sensible, qui nous en représente un autre absent, éloigné ou inaccessible à nos sens. D'après cette définition, tous les phénomènes de la nature et toutes les œuvres des hommes peuvent être considérés comme des signes. Aussi dit-on que l'éclair est le signe de l'orage; que la respiration est le signe de la vie; que telle œuvre d'art, telle institution, telle production littéraire, est un signe de grandeur ou de dépérissement, de progrès ou de décadence dans les esprits. Alors les rapports du signe et de la chose signifiée sont entièrement les mêmes que ceux de l'induction et de la causalité : car c'est à l'effet qu'on reconnaît la cause; c'est à cause de l'ordre constant que nous supposons dans la nature, qu'un phénomène venant frapper nos yeux, il nous est permis de dire quel est celui qui le suivra. Mais ce sens général doit être complétement écarté du sujet que nous traitons; autrement la question des signes n'embrasserait pas moins que la métaphysique et les sciences naturelles. Sous le nom de signes nous entendons simplement, et tous les philosophes entendent avec nous, les moyens dont l'homme se sert pour communiquer avec ses semblables et pour s'entretenir avec lui-même, c'est-à-dire pour arrêter et développer sa propre pensée. En effet, il y a longtemps qu'on l'a remarqué, la pensée est un discours intérieur; et ce discours doit être composé de la même manière et soumis aux mêmes considérations que ceux que nous faisons entendre par la voix.

Les signes d'une même espèce, produits par les mêmes moyens et coordonnés entre eux d'après certains rapports, forment ce qu'on appelle un *langage*. On distingue quatre sortes de langages : le langage d'action, qui comprend les gestes, le jeu de la physionomie, les attitudes et les mouvements du corps; le langage des sons inarticulés, qui se compose des cris et des différentes inflexions ou modulations de la voix; celui des sons articulés ou la parole; enfin l'écriture. On réunit ordinairement les deux premiers sous le nom de signes *naturels*, et les deux derniers sous celui de signes *artificiels;* mais nous repoussons cette division, parce qu'elle suppose déjà résolu le problème le plus difficile que nous aurons à examiner; un problème qui a exercé de tout temps l'érudition des savants et les méditations des philosophes, à savoir : si les langues, soit parlées, soit écrites, sont le résultat d'une pure convention, ou une institution fondée sur la raison et sur la nature.

1°. *Des gestes et des sons.* — Les gestes et les sons inarticulés sont

notre premier langage, celui que l'enfant apporte en naissant, celui que la nature enseigne à tous les hommes, et que les animaux mêmes possèdent dans une mesure variée selon leur organisation. Mais ce langage primitif et universellement compris est loin de s'étendre à toutes nos facultés; il n'exprime que nos besoins, nos passions et les volontés qui répondent à ces mouvements tumultueux de notre âme; il est complétement impropre à traduire les opérations de la pensée: car il est à peine besoin de faire remarquer que le langage qu'on enseigne aux sourds-muets est une institution de l'art, non de la nature, une imitation des langues, non un fait primitif. Selon l'opinion soutenue par J.-J. Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*, les gestes seraient uniquement l'expression de nos besoins, et les sons inarticulés celle de nos passions : et comme nos passions se montrent plus tard que nos besoins, le premier de ces deux ordres de signes a précédé l'autre. Cette supposition est contraire à l'expérience. Les gestes et les sons, comme on peut l'observer chez les enfants et chez les animaux, sont simultanés et non successifs, également propres à représenter les passions et les besoins, deux classes de phénomènes que la nature a étroitement unies : car la joie, la tristesse, la colère, la haine, la reconnaissance ont leur première origine dans un besoin satisfait ou contrarié. Ce qui est vrai, c'est que les gestes ont un rapport plus direct avec les mouvements de la volonté, tels que le consentement, le refus, le commandement, la menace; et les diverses modulations de la voix avec les passions et les sentiments. Mais cela même nous démontre que ces deux langages sont inséparables : car, jusqu'à ce que la raison vienne interposer ses lois, l'action suit de près les impulsions de la sensibilité; d'où il résulte que chaque passion peut être désignée non-seulement par les sons, mais par les mouvements qu'elle provoque habituellement.

Reproduits par une imitation savante, ces signes spontanés forment dans la musique, dans la peinture, dans la sculpture, dans la pantomime et la danse, ce qu'on appelle l'*expression*, c'est-à-dire la partie la plus puissante et la plus élevée de l'art. En effet, ôtez l'expression, il vous restera encore des formes qui pourront plaire à vos yeux, ou des sons qui pourront charmer vos oreilles; mais la vie et le sentiment auront disparu; votre âme restera indifférente. Les fleurs mêmes et la nature inanimée ont leur expression : car, à défaut d'une sensibilité qui leur est propre, elles réfléchissent le sentiment qu'on éprouve à les contempler.

Pour expliquer l'existence de ces signes et la spontanéité avec laquelle ils sont universellement compris et produits, Reid (*Essais sur les facultés intellectuelles*, essai VI, c. 5), et après lui M. Jouffroy (*Faits et pensées sur les signes*, dans ses *Nouveaux Mélanges*), ont eu recours à un principe distinct de l'entendement, qui ne peut se confondre avec aucun autre, ou à une idée première appelée le rapport d'expression, qui est pour le signe et la chose signifiée ce qu'est pour l'effet et la cause le rapport de causalité. Il nous est impossible de souscrire à cette opinion : car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la brute dépourvue de raison, l'enfant qui vient de naître et chez qui la raison sommeille encore entendent ce langage aussi bien et même mieux que

l'homme le plus exercé. Pourquoi en est-il ainsi ? C'est que les sons et les gestes s'adressent à la sensibilité, non à l'intelligence ; ils n'ont pas pour effet, comme la parole, de nous donner simplement une idée de la volonté et des passions ; mais il sont comme une peinture vivante de ces mouvements intérieurs ; ils sont le corps sous lequel nous les voyons, nous les touchons et en sommes pénétrés, avant que notre esprit ait pu établir aucune distinction et concevoir aucun rapport entre le signe et la chose signifiée.

2°. *De la parole.* — La parole est particulièrement le langage de l'intelligence ; non qu'elle ne puisse être une interprète fidèle de tout ce qui se passe en nous : mais quand elle exprime soit un acte de volonté, soit un fait de sensibilité, elle le revêt d'abord d'une forme intellectuelle ; elle le convertit en jugement, afin de pouvoir le traduire par une proposition. Que l'on compare une proposition quelconque avec le langage appelé naturel, et l'on apercevra clairement le caractère distinctif de la parole. Quand je jette un cri de joie ou de douleur, quand je fais un geste d'assentiment ou de refus, impératif ou menaçant, l'esprit n'aperçoit rien que la passion ou la résolution que j'exprime, tout le reste disparaît devant ce fait unique. Au contraire, quand je me sers de ces mots : « Je suis heureux ; je souffre ; j'ordonne, je défends telle ou telle chose, » le fait que je veux manifester m'apparaît comme un attribut qui se rapporte à un sujet, c'est-à-dire comme une idée attachée à une autre idée, en vertu d'une loi générale de la raison, celle qui lie toute qualité à une substance.

De là résulte que la constitution de la parole est nécessairement modelée sur celle de la pensée, c'est-à-dire que toutes les formes et tous les éléments essentiels de la première doivent se réfléchir dans la seconde. Or, quelle est la forme la plus générale de la pensée, celle qui résume, qui contient et qui suppose toutes les autres ? C'est, sans contredit, le jugement, ou l'acte par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre : car sans une affirmation ou une négation, il n'y a ni conscience, ni mémoire, ni perception, ni raisonnement, ni croyance instinctive ; en un mot, rien de ce qui appartient à l'être intelligent. Tout jugement se compose de trois idées, que l'esprit nous offre d'abord simultanément, mais que l'analyse distingue sans effort. Ces trois idées sont celles d'une substance, d'une qualité ou d'un phénomène, et d'un rapport qui lie entre elles la qualité et la substance. Il est facile de reconnaître la même composition dans la parole. Le jugement est traduit par les propositions, forme générale, et en quelque sorte noyau du discours, puisque sans elle aucune pensée ne peut être énoncée et qu'il ne reste que des appellations sans suite. Les idées qui entrent dans le jugement sont traduites par des mots : l'idée de substance par le *substantif*, l'idée de qualité par l'*adjectif*, et celle du rapport qui les lie par le *verbe*. C'est avec raison que le verbe est appelé par ce nom (*verbum*, le mot par excellence) : car il est le principal élément de la proposition ; il exprime la condition la plus essentielle de l'existence, et, par conséquent, de la pensée, aucune substance ne pouvant être conçue sans qualité ni aucune qualité sans substance. L'existence d'un être se manifestant le plus souvent par l'action, le mouvement, un effet produit ou reçu, le verbe ex-

prime aussi bien le rapport de cause à effet que celui de substance à phénomène.

Mais, outre ces deux rapports, il y a celui d'une substance avec une autre substance, d'une qualité avec une autre qualité, d'un jugement avec un autre jugement. Les deux premiers sont représentés dans le discours par la *préposition*, le dernier par la *conjonction*. D'autres éléments nécessaires de la pensée, auxquels ne répondent point ces éléments ou parties du discours, trouvent leur expression dans les formes des mots, comme les divisions des temps, la distinction des nombres et des sexes, l'état actif, passif ou réfléchi. Il y a, en effet, une différence entre ces idées et les précédentes : les unes se rapportent à la forme accidentelle, et les autres à la nature des choses. Au reste, le but que nous poursuivons ici n'est pas celui que se propose la *Grammaire générale* (*Voyez* ce mot). Nous ne prétendons pas rendre compte de toutes les conditions de la parole; il nous suffit d'avoir démontré qu'elle est l'expression particulière de l'intelligence, comme les gestes sont l'expression particulière de la volonté, et les sons de la sensibilité ou des passions.

Cependant on serait dans une grande erreur si l'on pensait que la volonté et les passions ne sont pas directement représentées dans les langues, et qu'elles passent de toute nécessité par l'intermédiaire du jugement. Nous ne parlerons pas des gestes qui accompagnent la parole et qui jouent un si grand rôle dans l'éloquence; mais il y a, dans la composition même de tous les idiomes connus, des signes qui répondent aux deux facultés en question. Au premier rang se présentent les interjections, qui, loin de former, comme on l'a dit, des propositions elliptiques, ne peuvent pas même être comptées pour des mots : ce sont de véritables cris ou des sons à peine articulés, que la passion, de temps en temps, vient jeter en travers du discours régulier. Aux interjections nous joindrons deux modes du verbe : le mode *impératif* et le mode *optatif*. Tout le monde comprendra la différence qui existe entre ces deux manières de parler : « va, écoute, obéis : j'ordonne que tu ailles, je te commande d'écouter, je veux que tu obéisses. » Dans le dernier cas, il y a manifestement deux propositions liées ensemble et qui répondent à deux jugements. Rien de plus facile que d'y montrer les éléments nécessaires de toute proposition, de tout jugement, et le rapport qui les unit. C'est, par conséquent, l'intelligence qui parle, et la volonté n'apparaît que comme un objet de l'intelligence, c'est-à-dire comme une pensée. Dans le dernier cas, au contraire, la volonté se fait jour directement; elle se traduit, non comme une pensée, mais comme un fait, et ce n'est qu'en la dépouillant complétement de son caractère, que les grammairiens ont pu découvrir dans cette forme de langage une proposition ordinaire. Les mêmes observations s'appliquent au mode *optatif*, expression de la passion ou du désir, comme l'impératif est celle de la volonté, et qui, sous un nom ou sous un autre, existe dans toutes les langues. Ainsi lorsque, dans *Horace*, Camille s'écrie :

Puissé-je de mes yeux y voir tomber la foudre !

ce serait bien mal comprendre le caractère et la situation du person-

nage que de supposer dans son esprit un jugement ainsi conçu : je désire que je puisse voir ; ou, selon d'autres encore plus raffinés : je suis désirant ceci, etc. Non, ce n'est pas un jugement qu'exprime l'amante désespérée de Curiace, mais l'état violent de son cœur, un dépit qui éclate sans laisser à l'intelligence le temps de le recueillir et de le marquer à son empreinte.

Une autre issue que les langues ont laissée ouverte aux mouvements spontanés de l'âme humaine, c'est l'ordre des mots dans la proposition, ou ce qu'on appelle la construction. Il y a, en effet, deux manières de construire une phrase : l'une conforme à la marche des idées, au développement régulier de l'intelligence ; l'autre accommodée au mouvement varié des passions, des sentiments, des impressions mêmes des sens. La première a reçu le nom de construction *naturelle*, et la seconde de construction *inversive ;* mais, comme elles sont aussi naturelles l'une que l'autre, nous nous ferons mieux comprendre par ces deux expressions : construction *logique*, construction *libre* ou *poétique*. « La construction que réclame la pensée, la raison, dit Herder (*Fragments sur la langue allemande*, n'est pas la même que celle qui convient aux sens et aux passions. Or, comme l'homme est un être sensible et passionné avant de se montrer un être raisonnable, les constructions inversives ont dû précéder les constructions logiques. » C'est ce que démontre pleinement l'étude des langues. Dans toutes les langues anciennes la construction est libre : les choses sont désignées dans l'ordre où elles frappent nos sens, ou dans le rang que leur attribuent nos sentiments personnels. Aussi la même proposition peut-elle se construire de diverses manières, suivant les passions de celui qui parle, ou le point de vue qui domine son esprit. Dans les langues modernes, au contraire, ou tout au moins dans les langues européennes, la construction logique domine généralement, c'est-à-dire que la première place, dans la proposition, est donnée au sujet, la seconde au verbe, la troisième à l'attribut ou au complément du verbe. Ainsi le veut la raison : car d'abord il faut admettre l'être qui agit, puis l'action elle-même, et enfin l'objet où l'action s'arrête, le but qu'elle doit atteindre. Dans aucune langue ce caractère n'est plus prononcé que dans la nôtre, qui a été appelée à bon droit la langue de la raison. De là cette clarté admirable qui en fait la langue de la conversation, de l'éloquence et des traités.

Dans les langues à construction libre, l'inversion, au lieu de suivre le mouvement des impressions et des sentiments, se règle quelquefois sur l'association des idées ; de sorte qu'autour d'une idée dominante viennent se grouper une multitude d'idées secondaires, que la proposition principale livre passage à un nombre indéterminé de propositions incidentes, et que la pensée ne peut être comprise qu'au dernier mot de la phrase. Tel est le caractère de la langue allemande, qui, avec ses innombrables parenthèses et ses mots *séparables*, toujours prêts à recevoir entre leurs deux parties d'autres mots et des propositions tout entières, semble plutôt faite pour se parler à soi-même que pour parler aux autres. Cette marche est, en effet, celle que suit notre esprit dans la méditation solitaire. Chacune des idées qui se présentent à notre esprit en attire autour d'elle, par les lois de

l'analogie ou de l'association, un grand nombre d'autres qui deviennent le centre de nouveaux groupes, de manière à former comme une masse indivisible de plusieurs jugements simultanés. Au contraire, lorsqu'on veut communiquer sa pensée et la faire comprendre, il faut en dégager avec soin tous les éléments, il faut substituer la succession à la simultanéité, et l'ordre de déduction, c'est-à-dire l'ordre logique, à l'ordre d'association. Celui-ci, d'ailleurs, est purement personnel, tandis que celui-là est universel.

Ainsi, quoique la parole soit particulièrement le langage de l'intelligence, et que ses deux éléments les plus essentiels, les mots et les propositions, nous représentent les idées et les jugements, elle renferme cependant des signes d'une autre espèce : car l'homme ne cesse pas un seul instant d'être une créature sensible et active. Les sentiments, les passions, la volonté, s'ouvrent donc un passage dans la parole même par les interjections, les *modes* du verbe et les constructions libres. Nous verrons tout à l'heure que même les mots qui paraissent le mieux appropriés à l'usage de la pensée, ont passé par bien des métamorphoses avant de revêtir ce caractère. Aussi, rien de plus difficile que de répondre d'une manière absolue à cette question proposée par les philosophes du dernier siècle : « Quels sont les caractères d'une langue bien faite ? » La langue de chaque peuple est appropriée à son génie, à son caractère, à l'état de ses sentiments et de ses idées. Or, comme il n'appartient pas plus à une même nation qu'à un même homme de porter à une égale hauteur toutes les facultés de l'âme humaine, il ne faut pas demander toutes les perfections à une seule langue. L'une, comme nous avons déjà pu le voir, conviendra mieux à la pensée, aux notions abstraites de l'intelligence ; l'autre à l'action, au commandement, à la conversation, à l'éloquence ; une troisième aux passions, aux sentiments, à l'imagination, à tout ce qui fait l'essence de la poésie. Nous ajouterons qu'il ne peut pas en être autrement, car l'abstraction exclut l'image, la réflexion tue la passion ; l'analyse détruit la synthèse, c'est-à-dire tous les élans spontanés de la nature, toutes les intuitions primitives de notre esprit. On a souvent cité le grec comme une langue également propre à la philosophie et à la poésie, à la poésie et à l'éloquence. Il est vrai qu'aucun autre idiome ne nous offre la réunion d'autant de qualités diverses, et n'est plus fait pour nous donner une idée du peuple privilégié qui a produit à la fois Homère, Platon et Démosthène ; mais il ne faut pas comparer chacune de ces qualités à celles qu'on rencontre séparément ailleurs. Ainsi, pour la hardiesse et la grandeur des images, pour la hauteur et la puissance des sentiments, de ceux principalement qui appartiennent à la poésie lyrique, le grec est très-inférieur à l'hébreu et à quelques autres langues orientales. Pour la construction logique et la clarté qui en jaillit sur la pensée comme sur la phrase, il n'égale pas le français.

Quant à ceux pour qui la langue la plus parfaite est celle des calculs, c'est-à-dire des mathématiques, ils n'ont pas réfléchi qu'ils dépouillaient l'homme de toutes ses facultés, à l'exception d'une seule, celle de généraliser et d'abstraire. D'ailleurs, la langue des mathématiques, comme la nomenclature de la chimie, a été formée par convention pour un ordre d'idées parfaitement déterminé et à l'usage de quelques

savants. Il serait impossible de fabriquer et surtout de faire adopter de la même manière une langue appropriée aux besoins de tous et à l'expression de tous les phénomènes qui se passent en nous. C'est pour cette même raison qu'il faut regarder comme chimérique tout essai de fonder une langue et même une écriture universelle : car, malgré les grands esprits qui l'ont tentée au XVIIe siècle, Bacon, Descartes, Pascal, et surtout Leibnitz, cette entreprise s'appuie sur deux suppositions radicalement fausses : l'une, qu'on peut amener les hommes à n'exprimer dans leurs relations que des idées ; l'autre, que les idées peuvent arriver chez tous, dans un temps donné, au même degré de clarté, de netteté, d'abstraction philosophique. En effet, pour ne parler que du projet de Leibnitz, la *Caractéristique universelle* devait être fondée sur un catalogue de toutes les idées simples, représentées chacune par un signe ou par un numéro d'ordre, en sorte que, pour exprimer les diverses opérations de la pensée, on n'aurait eu qu'à combiner entre eux ces divers signes, comme on fait de ceux du calcul. L'algèbre, proprement dite, n'aurait été qu'une branche particulière de cette algèbre métaphysique (*Historia et commendatio linguæ charactericæ universalis*, dans le recueil de Raspe, in-4°, Amst. et Leipzig, 1765).

3°. *De l'origine et de la formation de la parole.* — Après avoir étudié la nature de la parole et ses rapports avec nos diverses facultés, nous sommes conduits à rechercher quelle est son origine, comment elle a commencé, comment elle s'est développée, comment ont pris naissance cette multitude de langues entre lesquelles se partage le genre humain. Cette question, depuis les philosophes de la Grèce jusqu'à Bonald et Maine de Biran, a toujours été d'un vif attrait pour les philosophes et a reçu des solutions bien différentes. Selon les uns, la parole, c'est-à-dire les premières langues, celles qui ne dérivent d'aucune autre, sont de pure convention, ou se composent de signes absolument arbitraires. Selon les autres, la première langue parlée par les hommes, et même la première écriture, a été une institution divine, une révélation surnaturelle. D'après une troisième opinion, la parole est chez l'homme une faculté naturelle, qui s'est développée par degré comme la pensée, et les signes dont elle fait usage ont des rapports naturels avec les choses.

Nous nous occuperons peu de la première de ces solutions. Elle n'a été adoptée par aucun esprit de quelque valeur. Dans l'antiquité, Hermogène, un des interlocuteurs du *Cratyle* ; dans les temps modernes, des écrivains aussi obscurs et aussi bizarres que l'auteur de l'*Origine des langues* (in-8°, Paris, sans date), tels sont ses interprètes. Locke a pu dire (*Essai sur l'entendement*, liv. III, c. 1) que la signification des mots est parfaitement arbitraire, sans prétendre que les langues soient un artifice inventé à plaisir. En effet, il n'y a rien de sérieux dans cette hypothèse : car, comment concevoir que, du sein du genre humain, plongé depuis des siècles dans un mutisme bestial, *mutum et turpe pecus*, un homme soit sorti un jour, se disant à lui-même : « Je m'en vais créer une langue ; » bien plus : « Je m'en vais créer la parole ! » Et d'où cet homme savait-il que notre espèce a la faculté de parler? Comment a-t-il trouvé des mots pour des idées qui n'existaient pas encore, ou dont il n'avait pas conscience? Pourquoi

les passions et les besoins qu'il avait exprimés jusque-là par ses gestes et par ses cris, n'a-t-il pas continué de les exprimer de la même manière? Par quels moyens a-t-il mis son invention à la portée de ses semblables et leur a-t-il persuadé de s'en servir? Enfin, pourquoi, dans toutes les langues, tant d'éléments identiques, tant de règles semblables, tant de racines communes, si l'arbitraire seul leur a donné naissance? Autant de questions proposées, autant de difficultés insolubles.

Une autre hypothèse, qui se rapproche beaucoup de celle-là, mais plus savante, plus systématique, du moins en apparence, c'est celle que soutient Condillac dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (2e partie). Il admet en fait que la parole a été révélée, qu'Adam et Eve ont appris de Dieu même la langue dont ils faisaient usage; mais, désirant savoir comment la parole aurait pu s'établir sans aucun secours surnaturel, il suppose deux enfants abandonnés après le déluge, qui sont devenus la souche de quelque peuple, et il raconte ce qui a dû se passer entre eux. D'abord, certaines sensations sont accompagnées chez eux de certains gestes, de certains cris, de certains mouvements de la langue, qui, fréquemment répétés, finissent par être remarqués et compris. Voilà les signes *naturels*. Ces mêmes signes, reproduits avec intention pour indiquer les sensations auxquelles ils correspondent, deviennent *imitatifs*. Enfin, aux signes imitatifs se substituent peu à peu des signes de convention, arbitraires, *artificiels*, c'est-à-dire la parole et l'écriture. Ajoutons, pour donner une idée complète de la théorie de Condillac, que, sans les signes de cette dernière espèce, la pensée même n'existerait pas; car la pensée ne se compose que de termes abstraits et collectifs; en sorte qu'une science n'est point autre chose qu'une langue bien faite; et toute langue bien faite est une science. La science qui passe pour la plus positive, celle des calculs, est aussi, comme nous l'avons déjà dit, la langue la plus parfaite.

Ce système n'est qu'un tissu d'hypothèses chimériques et contradictoires. D'abord il est impossible de faire marcher ensemble ces deux propositions : que le langage a été révélé, et qu'il est d'institution humaine. S'il a été nécessaire, en raison de l'insuffisance de nos facultés, que le langage fût révélé, comment l'homme l'aurait-il inventé quelque part? Mais arrêtons-nous à cette dernière supposition, qui est, si nous ne nous trompons, la véritable pensée de Condillac. Sans insister sur l'invraisemblance des circonstances accessoires, on se demande ce que sont les signes que Condillac appelle *naturels*. Les signes vraiment dignes et généralement appelés de ce nom, sont ceux que nous produisons instinctivement et qui sont les mêmes chez tous les hommes, qui subsistent invariables à côté de la parole. Or, Condillac n'admet et ne pouvait rien admettre de semblable. Il n'y a pour lui rien d'instinctif ni d'inné; tout se réduit à la sensation, tout vient du dehors. Ce qu'il entend par signes naturels n'est donc qu'un effet du hasard; certains sons et certains gestes accompagnent d'une manière fortuite certaines sensations, sans qu'il y ait entre ces deux choses le moindre rapport. Mais comment ces phénomènes accidentels seraient-ils notre premier langage? comment seraient-ils remarqués et compris, s'ils peuvent varier à chaque instant et ne découlent pas du fond

même de notre nature ? Supprimez le langage naturel, vous aurez supprimé du même coup le langage imitatif et le langage artificiel, parce que ce dernier se fonde sur le second, et le second sur le premier. L'homme, né muet, restera muet. D'ailleurs, puisque la pensée et la langue sont presque une seule chose, dans la philosophie de Condillac, comment aurait-on inventé des mots pour des idées qui n'existaient pas encore ?

Le hasard et l'arbitraire une fois écartés de l'origine des langues, il ne reste plus devant nous que deux opinions principales : celle qui considère la parole et, par conséquent, la première langue comme une *révélation*, et celle qui la tient pour une institution naturelle, ou plutôt pour une faculté correspondant à la pensée, et se développant comme elle, avec l'aide du temps. La première, quoique très-ancienne, n'a été soutenue, sous une forme vraiment philosophique, qu'au commencement de ce siècle, par M. de Bonald ; la seconde fait la base commune de plusieurs systèmes, parmi lesquels on remarque ceux de J.-J. Rousseau, de Herder, de Maine de Biran, du président de Brosses et de Court de Gébelin, inspirés l'un et l'autre par Platon.

Le principal argument de M. de Bonald, pour soutenir que la parole ne peut être d'institution humaine, se résume en ces termes, répétés sans fin dans ses œuvres, particulièrement dans ses *Recherches philosophiques* : « L'homme *pense* sa parole avant de *parler* sa pensée ; » ou bien : « L'homme ne peut *parler* sa pensée sans *penser* sa parole ; » d'où il résulte que les deux choses nous ont été données ensemble à l'instant de la création. Cela revient à dire avec Condillac et M. de Tracy que, sans les signes, nous ne penserions pas. En effet, selon l'auteur de la *Législation primitive*, deux sortes de vérités sont accessibles à notre esprit : des vérités particulières ou physiques, qui sont représentées par des *images*, et des vérités métaphysiques ou morales, qui sont l'objet des *idées*. Les premières sont aperçues directement par notre esprit, sans le secours des signes ; les autres, déposées en nous comme un germe informe, ne se montrent à la conscience que sous l'action de la parole et, par conséquent, sont dues exclusivement à un enseignement traditionnel, qui remonte à l'origine de notre espèce, avec la parole elle-même (*Recherches philosophiques*, t. Ier, p. 100-104).

A cet argument, M. de Bonald en ajoute deux autres, l'un tiré de la société, l'autre de la constitution des langues. Sans la parole, dit-il, il n'y a pas de société ; sans la société, l'existence même de l'homme est impossible : donc toutes trois ont été créées en même temps. D'un autre côté, si l'on compare entre elles les différentes langues que nous connaissons, on trouvera entre elles de frappantes analogies, des ressemblances multipliées, qui font supposer une langue primitive, originelle, mère de toutes les autres. En outre, les langues les plus anciennes sont aussi les plus parfaites, les plus modernes sont les plus pauvres et les plus ingrates ; ce qui est inexplicable si la parole est d'institution humaine, et s'explique à merveille si elle a été créée avec le premier homme.

Nous écarterons d'abord ces deux raisons accessoires, qui n'ont aucune valeur par elles-mêmes : car si le langage est un fait naturel, la société a pu exister dès l'origine et se développer avec lui. En second

lieu, si le langage est une faculté naturelle, et non pas une invention arbitraire, comment s'étonner que, comme les autres facultés humaines, elle obéisse partout aux mêmes lois, et, par conséquent, qu'il y ait des règles, des formes grammaticales, des nécessités communes à toutes les langues? Veut-on dire que la ressemblance est non-seulement dans les formes et dans les règles, mais dans les racines de toutes les langues : on soutiendra une assertion excessivement contestable, et qui pourra se concilier aussi bien avec l'idée d'un langage naturel, que celle d'une langue révélée : car on peut dire, et l'on a dit en effet, avec Platon, que certains sons qui peignent les choses, soit directement, soit par analogie, sont les éléments primitifs, les racines communes que la nature a fournies à toutes les langues. Quant à la supériorité des langues anciennes sur les langues modernes, nous avons déjà montré qu'elle est loin d'être absolue, et que, sur plus d'un point, les langues modernes ont l'avantage. D'ailleurs, les unes et les autres ont leur enfance et leur âge de maturité; la langue d'Ennius ne vaut pas celle de Virgile. C'est le contraire qui devrait avoir lieu dans le système de M. de Bonald.

Nous n'avons donc plus à nous occuper que de son premier argument : « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » Nous observerons d'abord que M. de Bonald l'a discrédité lui-même en appliquant à l'origine de l'écriture un raisonnement tout à fait semblable. « La décomposition des sons, dit-il (*ubi supra*, c. 3), et l'écriture, sont une seule et même chose; donc l'une n'a pu précéder l'autre, puisqu'on ne pouvait décomposer les sons sans les nommer, ni les nommer que par les lettres ou les caractères qui les distinguent. » — « L'écriture, pour nous servir d'une autre de ses expressions, est nécessaire à l'invention de l'écriture; » par conséquent, l'homme n'a pas plus inventé l'alphabet que les langues. Cette théorie nous rappelle une légende talmudique, d'après laquelle Dieu, par un miracle de sa toute-puissance, aurait aussi créé la première paire de tenailles : car, disent les rabbins, les tenailles sont nécessaires à la fabrication des tenailles. Toutes les autres preuves de M. de Bonald pourraient également trouver ici leur application. Il y a, entre tous les instruments de cette espèce, quelque chose de semblable; donc ils ont été fabriqués sur un modèle unique. On ne connaît pas plus l'inventeur humain des tenailles que de la première langue et du premier alphabet.

Mais parlons sérieusement. Est-il vrai que, dans notre esprit, il n'y ait absolument que ces deux choses : des *images*, c'est-à-dire des perceptions particulières des sens, qui nous représentent directement les objets matériels, et des idées générales et abstraites, qui ne peuvent être fixées que par des mots? Les sens n'ont assurément rien à voir dans nos affections, nos sentiments, nos déterminations volontaires : cependant peut-on dire que, sans les noms qui désignent ces divers phénomènes, nous n'en aurions aucune idée? Peut-on souffrir, jouir, haïr, aimer, s'irriter, s'attendrir, prendre une détermination, sans en avoir conscience, c'est-à-dire sans avoir une idée de la douleur, du plaisir, de la haine, de l'amour, de la colère, de la pitié, de la volonté? Il serait étrange de soutenir que le sourd-muet, même celui qui est resté sans culture, n'a aucune idée ni de sa propre personne

on *moi*, ni de ce qu'il sent, de ce qu'il éprouve, de ce qu'il veut. L'expérience et les protestations de ces infortunés, qui sont aujourd'hui en état de rendre compte de leurs premiers souvenirs, attestent positivement le contraire. Nous citerons particulièrement un mémoire très-remarquable récemment communiqué à l'Académie des sciences morales et politiques (Voyez le *Compte rendu de ses séances*, février et mars 1851) par M. Ferdinand Berthier, sourd-muet lui-même et professeur à l'Institution des sourds-muets de Paris.

A ces sentiments, à ces déterminations intérieures que nous apercevons à la fois sans le secours des sens et sans le secours des mots, correspondent certains signes, non-seulement naturels, mais nécessaires; nous voulons parler des actes par lesquels nos sentiments et nos déterminations se traduisent au dehors : car, ainsi que l'observe Maine de Biran, « Tout acte qui accompagne une impression ou un mode en devient le signe et l'élève à l'état d'idée. » C'est ce que nous attestent les langues les plus anciennes, et particulièrement celle de l'Écriture sainte, la langue hébraïque. La colère, en hébreu, c'est un visage enflammé, un nez fumant*, le *souffle des narines*; la patience, le *souffle des narines que l'on retient*, et, par ellipse, *la longueur des narines*; l'orgueil, *dresser le cou, tendre la gorge*; l'opiniâtreté, *avoir la nuque dure, un cou qui ne sait pas plier*; la faveur, *tourner sa face vers quelqu'un*; la disgrâce, *détourner sa face*, etc.

Même les idées les plus abstraites, celles qui n'ont aucun rapport ou qu'un rapport très-indirect avec nos sentiments et nos actions, peuvent être fixées dans notre esprit par des images sensibles que l'analogie suggère spontanément, et, par conséquent, ne sont pas nécessairement liées à des mots. Ainsi le nom de l'âme, en grec (ψυχή), est le même que celui du papillon. Son nom latin, *anima*, vient de ἄνεμος, qui veut dire *souffle*, *vent*. Dans toutes les langues connues, le mot que nous traduisons par *esprit*, *spiritus* ou *animus* (πνεῦμα), signifie également un souffle ou l'air. La raison, en grec, a le même nom que la parole (λόγος), parce que la parole est le signe et l'instrument de la raison. Penser vient de *pensare*, peser; réfléchir, de *reflectere*, plier en deux, parce que la pensée, dans la réflexion, semble se replier sur elle-même. Circonspection (*circum spicere*) signifie, à proprement parler, regarder autour de soi; considération (*considerare*, de *sidus*), regarder les étoiles; admiration, se tourner vers la lumière; délibération (de *libra*, balance), tenir la balance égale; douter (*dubium*, de *duo*, *duobus*), hésiter entre deux choses. Le terme le plus abstrait qui existe dans notre langue, le mot *être* (*esse*) ne signifiait pas autre chose, dans l'origine, que manger, comme si l'existence était attachée à cet acte de la vie animale. Nous pourrions citer des exemples sans nombre; mais nous aimons mieux renvoyer au président de Brosses qui, dans son *Traité de la formation mécanique des langues* (t. II, c. 11), a réuni sur ce sujet les observations les plus fines et les plus curieuses.

Ainsi se trouvent complétement détruites les deux propositions sur lesquelles M. de Bonald a édifié tout son système : car il y a autre chose dans notre esprit que des *idées* et des *images*; et les idées elles-mêmes peuvent être exprimées ou fixées dans la pensée autrement que

par des mots. Ce qui achève de condamner cette théorie, c'est qu'elle est obligée de considérer comme une tradition d'origine surnaturelle même le langage des gestes et des sons inarticulés. « Non-seulement la parole, dit M. de Bonald (*ubi supra*, p. 124), est en nous une imitation ou une répétition de la parole que nous avons ouïe; mais toute autre expression de nos pensées, même l'expression corporelle, comme l'inflexion de la voix, le geste et le regard, n'est encore qu'une imitation ou une répétition de l'expression que nous avons vue. C'est ce qui fait que la parole des aveugles est morte et inanimée, tandis que le silence même des muets est tout à fait expressif. »

Il n'existe pas, à notre avis, de réfutation plus solide et plus directe du système de M. de Bonald que celle que Maine de Biran en a donnée à la fin de sa vie, dans un ouvrage encore inédit qui a pour titre *Essai sur les fondements de la psychologie*. Nous devons à l'obligeance de M. Naville, l'auteur de l'article *Maine de Biran* dans le présent ouvrage, d'en connaître la partie relative au langage et de pouvoir en présenter ici une courte analyse.

Selon Maine de Biran, c'est notre activité qui donne naissance aux signes et qui change nos impressions en idées : car tout acte qui accompagne une impression ou un mode, en devient le signe. Ainsi le signe primitif d'une forme perçue dans l'espace, c'est le mouvement de la main par lequel l'impression que nous avions d'abord de cette forme s'est changée en une idée claire et distincte. Mais ces premiers signes, appelés *perceptifs*, disparaissent bientôt avec le sentiment de notre activité, étouffé par l'habitude. Il n'en est pas de même des sons articulés de la voix joints aux fonctions de l'ouïe : car, d'une part, l'émission de ces sons étant un acte propre de notre volonté, est toujours accompagnée de conscience; d'une autre part, l'impression qu'en reçoit l'âme étant produite par nous-mêmes, il est impossible que le sentiment de notre activité disparaisse ici comme dans les signes purement perceptifs, quand l'impression est produite par un objet étranger.

A l'aide des signes de cette espèce, nous exerçons un grand pouvoir sur toutes nos facultés : car, répétant le signe, nous reproduisons par là même le phénomène qu'il représente, et le dernier se trouve à notre disposition comme le premier. Nos sensations et nos affections sont transformées en idées; et nos idées comparaissent devant nous comme nous voulons; nous les étendons et les multiplions indéfiniment. Mais où réside cette puissance? Est-ce dans les signes ou dans l'activité personnelle et libre qui les fait servir à son usage? La réponse ne saurait être douteuse. « L'institution du langage, dit Maine de Biran, suppose la préexistence d'une activité supérieure à la sensation, par laquelle l'être pensant se place en dehors du cercle des impressions et des images, pour les signifier et les noter. » Il ne faut donc pas dire que l'homme pense parce qu'il parle; tout au contraire, il parle parce qu'il pense; et il pense en vertu des facultés par lesquelles il est homme. S'attaquant directement au système de Bonald, surtout dans son *Journal intime*, le dernier de ses écrits, Maine de Biran prouve que les idées supra-sensibles ou métaphysiques ne sont point exceptées de ce principe général; qu'elles ont leur source en nous et

sont présentes à notre esprit, même sans les signes qui nous en facilitent l'usage et nous permettent de les exprimer. « Comment se persuader, dit-il, que le *moi* humain n'existe ou ne se connaît qu'autant qu'il se donne un nom? » Il en est de même des notions de cause et de substance, qui ne sont que des dérivations immédiates de la conscience du *moi*.

C'est la volonté ou notre activité personnelle qui met le langage au service de l'intelligence; mais la nature nous en fournit les premiers éléments dans les signes instinctifs dont elle nous a pourvus, dans les cris et les gestes qui répondent aux différents modes de la sensibilité. Ces signes instinctifs n'ont d'abord un sens que pour les autres. L'enfant qui les produit n'en a pas conscience. Mais à mesure que s'éveille le sentiment de sa personnalité, il les remarque et s'en empare, et, les répétant librement pour son usage, les transforme en signes volontaires. C'est ainsi que les choses se passent dans la conscience de l'individu; elles n'ont pas dû, selon Maine de Biran, se passer autrement dans l'histoire. L'hypothèse d'une langue primitive, source commune de toutes les autres, lui paraît fort suspecte, et il ne comprend pas qu'une langue instituée par Dieu même se soit complétement perdue dans la suite des temps. Il n'est pas plus difficile à l'homme d'inventer une langue que de l'apprendre ou de la comprendre. « Les difficultés sont à peu près les mêmes pour expliquer comment l'homme naissant en société, mais *table rase*, a pu acquérir ses premières idées, que pour expliquer comment il aurait pu *inventer* les langues en recevant les idées. »

La même opinion que Maine de Biran, au commencement de ce siècle, soutenait contre de Bonald, Herder, à la fin du siècle dernier, l'opposait à un théologien de son temps et de son pays. Les arguments seuls diffèrent entre eux. Ceux du philosophe français sont exclusivement psychologiques; ceux du philosophe allemand historiques et littéraires.

L'hypothèse d'une origine surnaturelle du langage n'est pas moins contraire, selon Herder, à l'idée que la raison nous donne de la puissance divine qu'à l'expérience de l'histoire, qui nous montre toutes les institutions, et la société même, se formant lentement et par degrés. « Voyez, dit-il (*Fragments sur la langue allemande*, dans le t. Ier de ses OEuvres, in-8°, Tubingue, 1805); voyez cet arbre avec son tronc vigoureux, avec sa magnifique couronne de verdure, avec ses branches, son feuillage, ses fleurs et ses fruits, s'élever sur ses racines comme sur un trône; saisi d'admiration et d'étonnement, vous vous écrierez : Cela est divin! divin! Maintenant, regardez cette petite graine; voyez-la enfouie dans la terre, puis pousser un faible rejeton, se couvrir de bourgeons, se revêtir de feuilles; vous vous écrierez aussi : Cela est divin! mais d'une manière plus digne et plus intelligente. »

Non-seulement les langues en général lui paraissent d'une telle diversité qu'il est impossible de les faire dériver d'une source unique, mais chacune d'elles, considérée à part, a, comme les individus et les peuples, ses âges successifs, son enfance, sa jeunesse, sa maturité et sa décrépitude.

L'homme sent avant de penser; il a des passions avant d'avoir des idées. Or, les passions se manifestent surtout par les sons et les gestes, les idées par la parole. Il y a donc, ou du moins il y a eu un temps où le langage naturel suffisait presque à nos passions bornées, où des mots en petit nombre, affranchis des lois de la syntaxe et indifférents à toute construction déterminée, nous présentaient les objets matériels, les seuls à peu près que nous connussions, dans l'ordre même où ils viennent frapper nos sens. Ce temps, c'est le premier âge ou l'enfance des langues.

Une seconde période s'ouvre ensuite où des idées qui ne viennent pas des sens sont exprimées sous des images sensibles; où les inversions plus limitées obéissent à des règles, quoique variables encore et propres à peindre tous les mouvements de l'âme; où l'accent lui-même est soumis à des lois, et devient la prosodie. C'est l'âge de la poésie et de la jeunesse.

A la poésie succède la prose: car la prose est l'état viril des langues. Alors les mots abstraits se multiplient, la période chasse le rhythme poétique, et une syntaxe inflexible détruit les inversions; les passions elles-mêmes sont obligées d'accepter la discipline de la raison. Enfin, il y a aussi pour les langues une époque de décrépitude: c'est celle où elles préfèrent l'exactitude à la beauté et le mot propre à l'image la plus juste. Elles sont revenues des péchés de leur jeunesse; mais aussi elles ont perdu tous leurs charmes.

Les principaux traits de ce système avaient déjà été esquissés par J.-J. Rousseau. En effet, si dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau développe cette proposition entièrement identique à celle de Bonald: « La parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole; » s'il se montre convaincu « de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, » il entreprend, dans un des derniers écrits de sa vie, son *Essai sur l'origine des langues*, de démontrer précisément le contraire. « La parole, dit-il, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » Mais la parole a été précédée par les sons inarticulés, qui, à leur tour, ont été précédés par les gestes. Le geste a été le premier langage, parce qu'il est plus propre à peindre nos besoins, et les sons à peindre nos passions et nos sentiments. Or, l'homme a des besoins avant d'avoir des passions. « Il est donc à croire, dit Rousseau, que les besoins dictèrent les premiers gestes et que les passions arrachèrent les premières voix. » A ces deux classes de signes viennent se mêler plus tard les sons inarticulés ou les mots, mais en petit nombre, appropriés aux objets les plus nécessaires et dominés par le langage naturel. De là le caractère poétique des premières langues: car l'accent y est maintenu dans l'harmonie, dans le rhythme, et le geste dans la métaphore ou l'image. Mais peu à peu notre intelligence se développe et les mots se multiplient en même temps que les idées, les termes abstraits succèdent aux figures, la parole remplace le chant ou l'accent, et l'écriture elle-même, la langue écrite, remplace la langue parlée. Rousseau marque très-bien la différence de ces deux langues. « L'on rend ses sentiments, dit-il, quand

on parle, et ses idées quand on écrit. » — « On n'invente les accents que quand l'accent est déjà perdu. » Il explique également, à l'aide de sa théorie, les caractères qui distinguent les langues du Midi de celles du Nord. Dans les climats où la nature prodigue ses bienfaits, les passions l'emportent sur les besoins; les langues du Midi sont donc filles de la passion, c'est-à-dire poétiques et musicales. « Les langues du Nord, tristes filles de la nécessité, se sentent de leur dure origine. » Des sons rudes y expriment de rudes sensations; la clarté y est plus nécessaire que l'harmonie.

Les philosophes dont nous venons de parler, et dont il nous serait facile de grossir la liste, se sont attachés à un seul point : à montrer que les langues sont un fait naturel, qui s'est développé en même temps, d'après les mêmes lois et par la même cause que l'intelligence. Mais une autre question se présente, sans laquelle la première a été résolue d'une manière insuffisante : Où est la raison de chacun des sons, des articulations primitives et des mots radicaux qui entrent dans la formation des langues ? car pour les mots composés, ils s'expliquent par les rapports qui existent entre leurs racines. Pourquoi tel ou tel son, telle ou telle articulation, tel ou tel mot radical est-il devenu le signe de telle ou telle idée, et non pas d'une autre? Est-ce par un effet du hasard ou par une loi fondée sur la nature des choses? Deux écrivains modernes, de Brosses et Court de Gébelin, se sont particulièrement occupés de ce problème, qui a aussi arrêté un instant le génie de Platon.

Platon, dans *le Cratyle*, nous montre le philosophe qui a donné son nom à ce dialogue, en discussion avec Hermogène. Selon le premier, les mots ont un sens naturel, et chaque chose a reçu dans toutes les langues un nom conforme à sa nature. Le second pense, au contraire, que les langues sont une œuvre de pure convention. Survient Socrate, qui, non content de donner raison à Cratyle, veut prouver que chaque son pris à part, voyelle ou consonne, a un rapport de similitude ou d'analogie avec certains objets; en sorte que les onomatopées forment la base du langage. Ainsi la lettre R, que nous prononçons avec un certain tremblement de la langue, exprime le mouvement; la lettre I la ténuité et la petitesse; l'S, le Z, l'F (Φ) et la double lettre Ψ, tout bruit fait dans l'air; le D et le T la cessation du mouvement; l'L ce qui est fluide, ce qui s'échappe aisément; la même lettre précédée d'un G (Γ) l'adhérence, ce qui est visqueux; l'N tout ce qui est intérieur; A la largeur, O la rondeur, et E (Η) la longueur. Mais, tel est le ton de l'ouvrage où cette théorie est exposée, qu'on ne sait s'il faut la prendre pour une satire ou une conviction sérieuse.

Le président de Brosses, dans son *Traité de la formation méchanique des langues* (2 vol. in-12, Paris, 1765), a élevé, non pas un système, mais une véritable science sur le principe que Platon n'a fait qu'indiquer. Voici en quels termes cet ingénieux et savant observateur a essayé de résumer dans son *Discours préliminaire* les principes les plus généraux de sa doctrine. Il déclare « que le système de la première fabrique du langage humain et de l'imposition des noms aux choses n'est pas arbitraire et conventionnel, comme on a coutume

de se le figurer; mais un vrai système de nécessité déterminé par deux causes : l'une est la construction des organes vocaux, qui ne peuvent rendre que certains sons analogues à leur structure; l'autre est la nature et la propriété des choses réelles qu'on veut nommer : elle oblige d'employer à leur nom des sons qui les dépeignent, en établissant entre la chose et le mot un rapport par lequel le mot puisse exciter une idée de la chose; que la première fabrique du langage humain n'a donc pu consister, comme l'expérience et les observations le démontrent, qu'en une peinture plus ou moins complète des choses nommées, telle qu'il était possible aux organes vocaux de l'effectuer par un bruit imitatif des objets réels; que cette peinture imitative s'est étendue de degrés en degrés, de nuances en nuances, par tous les moyens possibles, bons ou mauvais, depuis les noms des choses le plus susceptibles d'être imitées par le son vocal, jusqu'aux noms des choses qui le sont le moins;... que les choses étant ainsi, il existe une langue primitive, organique, physique et nécessaire, commune à tout le genre humain, qu'aucun peuple au monde ne connaît ni ne pratique dans la première simplicité, que tous les hommes parlent néanmoins, et qui fait le premier fond du langage de tous les pays. »

Ce fond primitif, et, si l'on peut ainsi parler, cette matière première de toutes les langues, se compose des éléments suivants : 1° les interjections, c'est-à-dire les sons inarticulés par lesquels se trahissent spontanément nos passions, nos sentiments, nos sensations intérieures, et qui appartiennent aussi au langage des animaux; 2° les mots enfantins, qui se prêtent le mieux aux premiers efforts de la voix, et qu'on rencontre à peu près dans tous les idiomes comme un premier essai que l'homme fait de la parole ; *papa, maman, dada,* ou, par transposition, *ab, am;* d'où l'on a fait Jupiter *Ammon,* c'est-à-dire Jupiter *omnium parens;* 3° les noms donnés aux organes de la parole d'après le son même que ces organes produisent d'après l'articulation qui leur est propre. On reconnaîtra facilement ce caractère dans la lettre radicale ou dominante des mots *gorge, langue, dent, bouche.* Il en est de même des noms que ces organes présentent dans les autres langues, *garon, laschon, pé,* etc. Ces noms ont été ensuite étendus à toutes les choses qui ont quelque analogie avec les organes qu'ils désignent. Au quatrième rang nous trouvons les onomatopées, ou les mots qui peignent matériellement les objets par l'imitation des bruits que ces objets produisent : tels sont les mots *souffler, siffler, crier, fredonner, coq, choc,* etc.; enfin, comme il y a des sons qui représentent des modes et des objets extérieurs, il y en a d'autres qui expriment par analogie des modes et des qualités intérieures : ceux-là forment la cinquième et dernière classe. Ainsi la fixité et la fermété sont le plus souvent désignées par les consonnes *st,* comme dans *stable, stabilité, stirps, stamen, stagnum,* στατήρ, στηλή, etc. Les mêmes consonnes sont le signe de l'interjection, dont on se sert pour faire rester quelqu'un dans l'immobilité. Les lettres *sc* sont affectées à l'idée d'excavation, à tout ce qui est creux, et par suite à ce qui est sonore : σκάλλω, σκάπτω, *scutum, scaturire, schneiden, schallen;* les lettres *fl* à tout ce qui coule, à tout ce qui est fluide et léger : *flamma, fluo, flatus, feuille, flèche,* etc. Les choses dures se peignent par l'articulation *r : rude; âcre, âpre, roc,*

rompre, racler, irriter; les choses profondes, entr'ouvertes, par l'articulation *g*, signe de la gorge, et l'aspiration *h* : *gouffre*, *golfe*, *hiatus*.

De Brosses ne dit pas que ces différents sons apparaissent successivement dans la parole; il a voulu seulement les classer d'après leurs caractères les plus généraux. Ils entrent, encore une fois, à titre de racines et de premiers éléments, dans toutes les langues, sans former par eux-mêmes une langue arrêtée, précise, dont on puisse ou dont on ait jamais pu se servir. Dans cet état, l'on comprend qu'ils se soient prêtés à des modifications sans nombre, suivant les différents degrés d'intelligence, les mélanges produits par la migration ou la conquête. Chaque peuple a donc sa *manière* de se servir de l'instrument général. Il y a dans chaque langue un caractère particulier à la nation qui en fait usage, et des éléments, des signes communs à toute l'humanité.

Nous admettons cette théorie dans ses traits essentiels, et, toutes réserves faites, quant aux détails. Elle est à la fois une conséquence et une preuve de tout ce qui a été dit sur l'origine naturelle du langage. Elle s'accorde en même temps avec la raison et avec les faits : avec la raison, qui ne saurait admettre l'arbitraire et le hasard dans la formation des premiers signes de la pensée; avec les faits, qui résultent de la comparaison des langues, et qui nous montrent sous leur diversité infinie un fond identique et invariable.

Dans son *Monde primitif* et dans l'extrait qu'il en a publié sous le titre d'*Histoire naturelle de la parole*, ou *Précis de l'origine du langage et de la grammaire* (in-8°, Paris, 1776), Court de Gébelin reproduit la plupart des idées et des observations du président de Brosses. Il pense, comme celui-ci, que la parole est d'origine divine, en ce sens que Dieu créa l'homme parlant, qu'il lui donna la faculté, les instruments et le besoin de la parole, comme il lui donna la faculté et le besoin de voir, d'entendre et de marcher. Il croit que l'arbitraire n'a aucune part dans la formation des premières langues, ou tout au moins des premiers mots, et que les choses eurent d'abord pour signes les sons qui peignent leurs qualités, soit directement, soit par analogie. Il admet enfin une langue primitive qui, sans avoir jamais été parlée, est composée de sons pris dans la nature, de mots en quelque sorte inachevés et contient les racines de toutes les autres langues. Mais en acceptant ces principes, l'auteur du *Monde primitif* y a associé des rêveries et des subtilités qui n'y ont aucun rapport et dont il faut laisser toute la responsabilité à sa bizarre imagination. La pensée dominante de son système, c'est que chaque lettre considérée séparément, chaque son élémentaire de la parole, a un sens particulier, est l'expression d'une idée ou d'une sensation; que les sensations sont exprimées par les voyelles et les idées par les consonnes. Mais il suffit de deux remarques pour renverser cette proposition : 1° les voyelles et les consonnes sont des éléments inséparables du langage; sauf un petit nombre d'exceptions, elles entrent dans la formation de tous les mots; or un mot ne peut exprimer à la fois qu'une seule idée; 2° nos idées, même les plus générales et les plus métaphysiques, se présentent d'abord à notre esprit sous des images, et ne peuvent être traduites que par des métaphores qui intéressent autant notre sensibilité que notre entende-

ment. Au reste, on ne comprendra jamais mieux ce qu'il y a de chimérique dans ce principe qu'en voyant les applications qu'en a faites Court de Gébelin.

4°. *De l'écriture.* — Ce que nous avons dit de la parole peut s'appliquer en grande partie à l'écriture et se démontrer par les mêmes preuves : nous n'avons donc point à nous occuper longtemps des signes de cette espèce. Personne ne prendra au sérieux la proposition de Bonald, que l'alphabet est une révélation divine, une création surnaturelle, contemporaine de celle de l'homme. L'alphabet a été précédé de plusieurs modes d'écriture, comme les langues abstraites ont été précédées par les langues poétiques, et celles-ci par les sons naturels ou imitatifs des choses. D'abord on s'est contenté de peindre les objets, de les représenter par un dessin plus ou moins fidèle, qui est pour l'œil ce que l'onomatopée est pour l'oreille : c'est l'écriture *in rebus*, en usage chez tous les peuples enfants, qu'on a rencontrée au Mexique au moment de la découverte de ce pays, et qui occupe aussi une grande place parmi les hiéroglyphes égyptiens. A ces formes grossières succèdent ou viennent s'associer des caractères symboliques où, tout comme dans le langage de la poésie, des idées morales et métaphysiques, des sentiments, des passions, sont représentés par des images sensibles : tel est le caractère de l'écriture héraldique, d'un grand nombre d'hiéroglyphes et des plus anciens signes de l'écriture chinoise. Ces symboles se dégradant peu à peu par une suite d'abréviations, se changent en caractères cursifs qui expriment non des sons, mais des idées, et s'adressent à l'esprit sans passer par l'oreille. Nous avons un exemple considérable de cette substitution dans l'écriture actuelle des Chinois, dont les clefs portent encore des traces évidentes de leurs premières formes. Des signes abstraits, mais incommodes, formant ce qu'on appelle l'écriture *idéographique*, on est conduit peu à peu à l'écriture *phonétiqne*, qui représente les différents sons de la voix ou les éléments de la langue parlée. L'écriture phonétique nous offre elle-même deux degrés : elle est *syllabique* ou *alphabétique*, c'est-à-dire que les signes dont elle se compose représentent des syllabes comme l'écriture japonaise, ou des sons tout à fait élémentaires, de simples lettres, comme la plupart des langues connues.

Ainsi, à part certains signes particuliers inventés par les savants pour un but déterminé, comme ceux de l'algèbre ou de la musique, rien d'arbitraire, rien d'artificiel, mais aussi rien de surnaturel dans le langage, tel que nous le connaissons par l'expérience et par l'histoire. Tous les éléments dont il est formé, tous les faits qu'il réunit ont leur raison d'être dans la propriété des choses et dans les facultés de l'homme. La parole et l'écriture sont l'expression de la pensée, et, comme la pensée, elles se transforment, se développent, s'élèvent du concret à l'abstrait, du monde sensible au monde intelligible, nous montrant, à côté des lois les plus générales de la nature et de la raison, les empreintes particulières des temps, des lieux, des nationalités. A nos instincts et à nos passions, qui sont partout et toujours les mêmes, répondent les sons et les gestes, qui ne changent pas davantage, et dont l'usage nous est connu dès notre naissance. C'est en vain qu'on voudrait qualifier d'irréligieuse une manière de voir qui a pour elle des

esprits aussi religieux que Platon, Leibnitz, Herder, Maine de Biran, Reid et Dugald Stewart. Elle est la seule conforme à la majesté divine et à la dignité humaine.

Aux auteurs que nous avons cités dans le cours de cet article, nous ajouterons : Walton, *Dissertatio de linguarum origine*, dans le t. II de la *Polyglotte*. — Leibnitz, *Miscellanea Berolin.*, t. II, in-4°, 1710, et *Considérations sur la culture et la perfection de la langue allemande*, édit. Dutens, t. XII, 2e partie. — Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, dans la *Théorie des sentiments moraux*, traduction française, t. II. — Reid, *Recherches sur l'entendement humain*, c. IV, sect. 22, dans le t. II de la traduction française. — Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, t. III de la traduction de M. Peisse. — Degérando, *des Signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, 4 vol. in-8°, Paris, an VIII. — Charma, *Essai sur le langage*, 2e édit., in-8°, Paris, 1846.

SILHON (Jean), né à Sos, petit bourg des environs d'Auch, vers la fin du XVIe siècle, mort à Paris en 1667, après avoir été l'un des premiers membres de l'Académie française, et un des secrétaires de Richelieu et du cardinal Mazarin, s'est distingué par plusieurs écrits très-estimés de ses contemporains, et qui appartiennent, les uns à la politique, les autres à la philosophie. Les écrits philosophiques de Silhon sont : 1° *Les deux vérités*, in-8°, Paris, 1626. Ces deux vérités sont l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Dans une troisième partie, dont le plan seul a été conçu, l'auteur devait établir la vérité du christianisme ; 2° *de l'Immortalité de l'âme*, in-4°, ib., 1634 : c'est la dernière partie du précédent ouvrage, présentée avec plus de développements ; 3° *de la Certitude des connaissances humaines*, in-4°, ib., 1661. Cet ouvrage, dont il n'a paru qu'une première partie, se divise, tel qu'il est, en cinq livres. Dans les deux premiers, l'auteur établit la certitude de nos connaissances contre les objections des pyrrhoniens, et particulièrement de Montaigne ; dans les deux suivants, il traite de l'obéissance que les sujets doivent au souverain ; enfin, dans le cinquième, revenant à la question de la certitude, il définit ce qu'il appelle la démonstration morale. On voit que Silhon ne brille pas par la méthode ; malgré les éloges qui lui sont accordés par Bayle, il n'est pas plus remarquable par le fond des idées. En homme sensé et pratique, il voyait les ravages qu'avait faits dans les esprits le scepticisme de Montaigne et de Charron ; mais il fallait pour les combattre autre chose que des lieux communs. X.

SIMMIAS de Thèbes, disciple et ami de Socrate, joue un rôle important dans *le Phédon* de Platon ; il est d'ailleurs peu connu, quoique Diogène Laërce (liv. II, § 124) atteste qu'il avait écrit vingt-trois dialogues philosophiques sur divers sujets. Plutarque nous apprend encore (*Sur le génie de Socrate*) que Simmias avait longtemps vécu en Egypte ; mais il ne paraît pas qu'il ait rapporté de ce pays des notions importantes sur la langue et sur les antiquités égyptiennes. Ses dialogues étaient fort courts, à ce qu'il semble, puisque, comme ceux de Simon, ils tenaient tous en un volume. E. E.

SIMON d'Athènes, nous dit Diogène Laërce (liv. II, § 122), était un cordonnier. Comme Socrate allait quelquefois converser dans sa boutique, Simon prenait note de ce qu'il retenait de ces entretiens, et c'est ainsi qu'il devint capable d'écrire des *Dialogues socratiques*. On lui en attribuait trente-trois, dont Diogène nous a conservé les titres. Les sujets en sont très-variés. Morale, critique, grammaire, rhétorique, etc., presque toutes les parties de la science philosophique y figurent. On a pensé longtemps que tous ces dialogues étaient perdus; mais un très-habile philologue, M. A. Bœckh, a cru en reconnaître quatre (*Sur le juste, Sur la vertu, Sur la loi, Sur l'amour du gain*) parmi les dialogues apocryphes qui se trouvent dans la collection des œuvres de Platon, et il a rassemblé, à l'appui de sa conjecture, un grand nombre d'arguments spécieux, sinon décisifs. Si l'opinion de M. Bœckh était admise, nous aurions dans ces quatre dialogues, malgré leur peu de mérite, un témoignage intéressant de la popularité des enseignements de Socrate à Athènes, et de l'élégance qui avait pénétré jusqu'aux derniers rangs de la société athénienne. Diogène Laërce voudrait, en outre, que Simon eût donné le premier exemple de ces dialogues, assertion très-invraisemblable. Il ajoute que Périclès ayant offert à Simon un asile dans sa propre maison, le cordonnier philosophe refusa cette offre généreuse pour garder sa liberté. *Voir* pour plus de détail : A. Bœckh : *In Platonis qui vulgo fertur* MINOEM (c'est le dialogue *Sur la loi*, où se trouve une assez longue digression sur Minos), *ejusdemque libros priores de legibus comment.* (Halle, 1806); et : *Simonis socratici, ut videtur, dialogi quatuor.... Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus, græca recensuit et præf. criticam præmisit* A. Bœckh (Heidelberg, 1810.) E. E.

SIMONIDE, un des plus grands poëtes lyriques de la Grèce, naquit dans l'île de Céos, la troisième année de la 55e olympiade, ou l'an 558 avant l'ère chrétienne. Sa sagesse ne le rendit pas moins célèbre dans l'antiquité que son talent poétique; et, bien qu'il ne nous reste de lui aucun ouvrage entier, mais seulement des fragments, les citations nombreuses qu'en rapportent les auteurs anciens, les mots qu'on lui attribue, et même certaines anecdotes ou légendes qui se rattachent à sa vie, présentent un caractère de réflexion et une élévation de pensée qui nous autorisent à lui donner une place dans ce Dictionnaire. Nous nous appuierons, d'ailleurs, sur ce mot de Cicéron, qui l'appelle (*De nat. deorum*, lib. I, c. 22) *non tantum suavis poeta, sed doctus sapiensque :* « non-seulement un charmant poëte, mais un savant et un sage. »

Né d'une famille pauvre, Simonide, encore jeune, se mit à parcourir les villes de l'Asie Mineure pour tirer parti de ses talents; puis il vint à Athènes, où il obtint la faveur d'Hipparque, fils et successeur de Pisistrate, et qui, à l'exemple de son père, tâchait de se faire pardonner son usurpation par la douceur de son gouvernement et par la protection qu'il accordait aux lettres. Hipparque ayant succombé sous les coups d'Harmodius et d'Aristogiton, Simonide se retira auprès d'Alevas, roi de Thessalie, qui cherchait depuis quelque temps à l'attirer à sa cour. C'est à cette époque de sa vie qu'il faut placer l'aven-

ture merveilleuse, dont Phèdre a tiré la fable de *Simonide préservé par les dieux*, que Cicéron raconte d'ailleurs avec détail dans le second livre de *l'Orateur*. Un passage du *Protagoras* de Platon nous apprend, en outre, que le poëme, ou *ode agonistique*, dont il s'agit, avait été composé en l'honneur de Scopas, fils de Créon le Thessalien.

A ce même fait Cicéron rattache l'invention de la mémoire artificielle, dont plusieurs autres auteurs font également honneur à Simonide. En effet, Scopas et ses convives ayant été écrasés sous les ruines de la salle du banquet, furent tellement défigurés qu'on ne pouvait les distinguer les uns des autres. Cependant il importait de les reconnaître pour que les honneurs funèbres pussent être rendus à chaque mort par sa famille. Simonide se souvint de la place que chacun des conviés occupait, et par là il put indiquer aux parents les corps de leurs proches. Mais ce qui importe ici, c'est la réflexion que Cicéron prête à Simonide : il remarqua « que c'est l'ordre surtout qui éclaire la mémoire de sa lumière, » *ordinem esse maxime qui memoriæ lumen afferret*, et, par la suite, il inventa ce procédé de mnémonique locale, qui consiste à associer l'idée des choses au souvenir des lieux qui s'y rattachent.

Simonide étant revenu à Athènes, après la chute et l'exil d'Hippias, et trouvant le peuple occupé à rendre de grands honneurs aux meurtriers d'Hipparque, les célébra à son tour dans des vers, dont deux seulement nous sont restés. Plus tard, il chanta les événements mémorables qu'amenèrent les invasions de Darius et de Xerxès. Deux ans après la bataille de Marathon, il remporta le prix de l'élégie sur Eschyle, dans un sujet favorable à son rival, car c'était l'éloge des guerriers morts à Marathon, combat auquel Eschyle avait pris lui-même une part glorieuse. Il consacra plusieurs chants à la gloire des Spartiates morts aux Thermopyles ; il célébra en vers élégiaques le combat d'Artémisium, et en vers lyriques la victoire de Salamine. Il ne nous en reste que des fragments. Les témoignages des anciens sur son mérite, comme poëte, sont unanimes. Sans parler de Catulle (épigr. 39), qui, dans le genre pathétique, ne trouve rien de plus touchant que les larmes de Simonide, *mœstius lacrymis Simonideis ;* ni d'Horace, qui, pour désigner des muses plaintives, rappelle celle de Simonide, *Ceæ munera næniæ*, Denys d'Halicarnasse s'exprime ainsi : « Observez, dans Simonide, le choix des mots et l'exactitude de la construction ; en outre, une qualité par laquelle il se montre supérieur même à Pindare, le don d'émouvoir et d'attendrir, non par la pompe et la magnificence, mais par un mérite qui lui est propre, le pathétique. » Quintilien (*Instit. orat.*, liv. x, c. 1), après avoir vanté aussi la propriété du langage, la simplicité et la grâce du style, ajoute : « Sa qualité principale est dans le don d'attendrir et d'exciter la pitié ; en ce genre, on le préfère à tous ses rivaux. » En effet, parmi ses poésies, les plus célèbres étaient celles qu'on désignait sous le nom de *Lamentations*, θρῆνοι. Entre les fragments trop rares et trop courts qui sont venus jusqu'à nous, il suffit de citer l'admirable élégie sur Danaé, tout incomplète qu'elle soit, pour légitimer nos regrets sur tant de chefs-d'œuvre perdus.

Non-seulement les vainqueurs dans les jeux publics ambitionnaient

l'honneur d'être chantés par lui; mais la gloire de son nom le fit rechercher de tous les hommes illustres de son temps. Plutarque (*Consol. ad Apoll.*) raconte que Pausanias, roi de Lacédémone, vantait continuellement ses exploits. Un jour qu'il demandait à Simonide, d'un ton moqueur, de lui donner quelque sage maxime, le poëte, qui connaissait sa vanité, se contenta de lui dire : « Souviens-toi que tu es homme. » Pausanias ne parut pas y faire attention. Mais plus tard, lorsque après avoir trahi sa patrie, il se trouva en proie à une faim intolérable, dans un asile d'où il ne pouvait sortir sans s'exposer au dernier supplice, il se souvint des paroles de Simonide, et s'écria par trois fois : « O mon hôte de Céos, qu'il y avait un grand sens dans tes paroles! et moi, dans mon peu de sens, je trouvais qu'elles ne signifiaient rien ! »

C'est à lui que Plutarque attribue ce mot ingénieux : « La peinture est une poésie muette, et la poésie une peinture parlante. » Il dit encore, et il est bon d'avoir toujours présent à l'esprit ce mot de Simonide : « Qu'il s'était souvent repenti d'avoir parlé, et jamais de s'être tu. »

A quatre-vingt-sept ans, Simonide, cédant aux instances d'Hiéron, roi de Syracuse, se rendit à sa cour. Déjà il avait chanté la victoire éclatante remportée sur les Carthaginois, par Gélon et ses frères Hiéron, Polyzèle et Thrasybule. Hiéron, dont le règne avait été d'abord souillé par des crimes, réforma sa vie. Simonide se réconcilia avec Hiéron, roi d'Agrigente, et avec son frère Polyzèle, qui, craignant pour ses jours, s'était retiré auprès de Hiéron. C'est ce même roi Hiéron qui pria un jour Simonide de lui dire ce que c'est que Dieu. Le poëte lui demanda un jour pour y songer. Le lendemain, questionné de nouveau, il demanda deux jours; et chaque fois qu'on le sommait de répondre, il réclamait un temps deux fois plus long. Enfin, surpris de ce manége, Hiéron voulut en savoir la cause : « C'est, répondit Simonide, que plus j'examine cette matière, plus je la trouve obscure. » Cicéron, qui rapporte ce fait (*De nat. deorum,* lib. I), en conclut que Simonide s'arrêta dans le doute. Cette opinion n'est pas éloignée de celle d'Aristote, lorsqu'il dit (*Métaphysique,* liv. I, c. 2) : « C'est pourquoi on est fondé à penser que la possession de la science des principes n'appartient pas à l'homme; en sorte que, selon Simonide, *Dieu seul possède ce privilége* : ὅτι θεὸς ἂν μόνος ἔχοι τοῦτο γέρας. Ceci est un passage du poëme de Simonide en l'honneur de Scopas, que nous retrouvons dans *le Protagoras* de Platon.

Aristote, dans le chapitre de sa *Rhétorique* (liv. II, c. 16) où il traite des mœurs des riches, après avoir dit qu'ils sont hautains, voluptueux, fastueux, ajoute : « De là ce mot de Simonide à la femme d'Hiéron, qui lui demandait lequel valait mieux, d'être riche ou sage? il répondit qu'il valait mieux être riche; car il voyait, disait-il, les sages passer leur vie à la porte des riches. »

Pendant le séjour de Simonide à Syracuse, tout ce qui était nécessaire à sa subsistance lui était fourni largement chaque jour par le roi. Il en vendait la plus grande partie, alléguant à ceux qui lui demandaient pourquoi il en usait ainsi, qu'il voulait faire paraître sa frugalité et la magnificence d'Hiéron. On suppose que c'est contre lui qu'est lancé ce trait de Pindare (*Isthmiques,* ode 2) : « Alors la muse n'était

pas encore avide, ni mercenaire; jamais les doux chants de Terpsichore aux accents mélodieux ne s'étaient vendus, en mettant à prix le charme de sa voix. » Si, en effet, Simonide introduisit le premier l'usage de faire des vers à prix convenu, il ne faut pas oublier qu'il était pauvre, et que son aventure avec Scopas ne lui avait pas appris à se fier à la générosité de ses héros. Il paraît, du reste, avoir repoussé assez spirituellement les traits satiriques décochés contre lui. Plutarque rapporte qu'il avait coutume de dire : « J'ai deux coffres : l'un pour les salaires, l'autre pour la reconnaissance. Je les ouvre de temps en temps, et je trouve toujours plein celui des salaires, et celui de la reconnaissance toujours vide. » On lui demandait pourquoi il était avare dans ses vieux jours : « C'est, répondit-il, parce que j'aime mieux laisser du bien à mes ennemis après ma mort, que d'avoir besoin de mes amis pendant ma vie. » Il nous reste, sous son nom, un morceau satirique très-mordant contre les femmes; mais on l'attribue à un autre Simonide, d'Amorgos, appelé l'Iambographe. Ce morceau est, en effet, en vers ïambiques.

Simonide, après un séjour de trois années à Syracuse, y mourut dans sa quatre-vingt-dixième année, l'an 468 avant Jésus-Christ.

A...D.

SIMPLICIUS, commentateur célèbre d'Aristote et d'Epictète, et l'un des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, naquit en Cilicie, de l'an 500 à l'an 510 après J.-C. Il était encore très-jeune lorsqu'il suivit, à Athènes, les leçons d'Ammonius, fils d'Hermias, avec lequel il fit aussi des observations astronomiques à Alexandrie. Après Ammonius, il prit pour maître son ancien condisciple Damascius. Les temps étaient devenus difficiles; les maîtres d'Athènes, privés des revenus de leurs chaires, enseignaient gratuitement la philosophie, lorsque, en 529, un décret de l'empereur Justinien ferma cette école de science païenne. Les derniers néoplatoniciens, pour échapper à la persécution, cherchèrent un asile auprès de Chosroës, roi de Perse : Simplicius était du nombre. De retour à Athènes, il écrivit un assez grand nombre de livres de philosophie; peut-être même lui fut-il permis d'enseigner : car, dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, il s'adresse à ses auditeurs. Il est donc probable qu'il avait composé cet ouvrage comme un résumé de ses leçons. On ne sait pas autre chose sur sa vie; on pense qu'il mourut en paix à Athènes, au milieu des études pour lesquelles il avait souffert dans sa jeunesse.

Les écrits de Simplicius ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous. Parmi ceux qui ont été perdus, les plus regrettables sont sans doute un *Abrégé de la Physique de Théophraste*, qui nous eût tenu lieu de ce traité, et un livre sur les syllogismes, où était résumée cette importante théorie.

Simplicius n'est connu aujourd'hui que par cinq commentaires, dont un sur le *Manuel d'Epictète;* les quatre autres sont consacrés à l'interprétation de divers traités d'Aristote, savoir : 1° les *Catégories;* 2° le *Traité de l'âme;* 3° le *Traité du ciel;* 4° la *Physique*. A ne considérer que les titres de ces ouvrages, on comprend que plusieurs savants aient cru devoir ranger leur auteur parmi les péripaté-

ticiens ; mais cette conjecture n'est pas mieux fondée que celle de Suidas, quand il fait de Damascius un stoïcien. Sans parler des relations bien connues de Simplicius avec les philosophes dont il partagea l'exil et la destinée suprême, il suffit d'ouvrir un de ses livres pour se convaincre qu'il appartient réellement à l'école néoplatonicienne. S'il commente Aristote, c'est suivant la méthode de ses prédécesseurs et dans le même esprit, c'est-à-dire avec le dessein bien marqué de ramener Aristote à la doctrine commune où l'éclectisme alexandrin avait fait entrer le paganisme tout entier, religion et philosophie. Tel est, en effet, le but et le sens principal de tous les commentaires des philosophes éclectiques d'Athènes. Simplicius, en particulier, excelle dans cette œuvre de conciliation, parce qu'au lieu de s'en tenir à la lettre, il pénètre avec une sagacité singulière jusqu'au fond des systèmes dont il veut montrer l'accord. C'est ainsi que, par une habile interprétation, il sait concilier la logique d'Aristote avec la dialectique de Platon, malgré le dissentiment de ces deux philosophes sur les idées. Il va plus loin : il soutient, non sans raison, que la *forme* est pour l'un ce qu'était l'*idée* pour l'autre. Cette vue, que semble confirmer l'identité du mot grec εἶδος, explique bien des choses et permet d'apprécier équitablement la métaphysique péripatéticienne. Simplicius interprète donc Aristote, il le justifie au besoin, il le défend même contre certains platoniciens, en rappelant sans cesse le point de vue particulier où se plaçait l'auteur de la *Métaphysique* ; mais, encore une fois, il n'est pas péripatéticien : il l'est si peu, que lorsque Aristote est en dissentiment par trop évident avec la doctrine platonicienne, il n'hésite pas à lui donner tort. Il blâme à plusieurs reprises le commentateur Alexandre d'avoir fait trop peu de cas de Platon et d'avoir trop abondé dans le sens d'Aristote. Bien loin de s'en tenir à la doctrine de ce dernier, il la corrige ou la complète en y ajoutant, par exemple, l'unité indivisible et l'immortalité de l'âme humaine tout entière, en attribuant à notre liberté un rôle très-considérable ; enfin, en insistant, comme tous les philosophes alexandrins, sur la nature ineffable de l'Etre suprême. Mais toutes les fois qu'il est d'accord avec Aristote, comme, après tout, ce philosophe est à ses yeux le plus grand commentateur de Platon (ὁ τοῦ Πλάτωνος ἄριστος ἐξηγήτης), il est heureux de s'appuyer sur une telle autorité et de pouvoir l'opposer à ses adversaires. Il ne paraît avoir écrit son *Commentaire sur la physique* que pour répondre à Jean Philopon, qui avait attaqué Proclus et l'hypothèse païenne de l'éternité du monde ; et le commentaire sur le *Traité du Ciel* est destiné à réfuter le même Philopon, qui, en défendant la création, avait combattu le mouvement éternel du ciel. Ainsi s'agitait, au VIe siècle de notre ère, la perpétuelle controverse métaphysique entre le système du dieu-cause et celui du dieu-substance.

Si Simplicius est médiocrement péripatéticien dans ses commentaires sur Aristote, que dire de son célèbre *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* ? Il n'y est question ni d'Aristote, ni de ses écrits, ni de son système ; son nom n'est pas cité une seule fois, et, pourtant, il eût été facile à un péripatéticien d'établir plus d'un rapprochement entre la morale stoïcienne et certains passages des *Topiques* ou de la

Morale à Nicomaque. Platon, au contraire, est allégué à chaque page, ainsi que Parménide et les pythagoriciens. Ici, comme ailleurs, Simplicius développe la pensée de Plotin et de Proclus. Seulement, ce n'est plus Aristote qu'il s'agit, en quelque sorte, de conquérir au néoplatonisme; c'est Epictète, dont la doctrine forte, mais étroite, va servir d'introduction à un système plus large et plus élevé, où la liberté nous est présentée comme l'essence même de l'âme, suivant l'esprit du stoïcisme; mais où l'amour pur de l'idéal et la contemplation du premier principe, « qui n'a point de nom, » sont mis fort au-dessus des vertus *élémentaires* dans lesquelles se renfermait Epictète (*Voyez* la préface de Simplicius sur le *Manuel*). L'âme ainsi purifiée est appelée à une vie meilleure, et elle a pour garant de son immortalité la Providence divine, que Simplicius invoque en termes touchants à la fin de ce traité : « Voilà, dit-il, tous les éclaircissements qu'il m'a été possible de fournir à ceux qui lisent Epictète. Je me réjouis de ce que ces temps de tyrannie m'ont donné l'occasion d'entreprendre un tel travail. Il ne me reste qu'à finir ce traité par une prière qui en rappelle l'objet : « Seigneur, père et guide de la raison « qui est en nous, fais, je t'en supplie, que nous gardions le souve- « nir de la noblesse naturelle que nous te devons; et, puisque nous « avons en nous-mêmes le principe de nos mouvements, aide-nous à « nous purifier, à nous rendre maîtres du corps et des passions, et à « nous en servir comme d'instruments, suivant notre devoir. Aide- « nous aussi à redresser notre raison, en sorte qu'elle soit unie aux « êtres réels par la lumière de la vérité. Enfin, le dernier vœu que je « t'adresse pour notre salut (σωτήριον), c'est que tu daignes dissiper « entièrement les ténèbres qui couvrent les yeux de notre âme, afin « que, suivant l'expression d'Homère, nous puissions connaître et « l'homme et Dieu. » Le caractère religieux de ce passage a été fort remarqué par plusieurs critiques modernes, qui ont prétendu y trouver des traces de christianisme; mais plusieurs fois, dans ce traité, l'auteur raille « ces nouveaux sages qui font sortir le monde du néant, » et dans cette fin même que l'on vient de lire, on a pu voir qu'il maudissait la *tyrannie* des chrétiens. Au reste, il n'est pas étonnant que Simplicius, écrivant au VIe siècle, ait employé quelquefois des formes de langage qui étaient devenues populaires. On a insisté plus judicieusement, à notre gré, sur la valeur morale de ce commentaire tout rempli d'excellents préceptes. Quant à sa portée philosophique, elle est assez évidente par le seul contenu du livre. Simplicius y traite *ex professo* les questions suivantes dans cinq dissertations assez étendues : 1° du libre arbitre; 2° de l'utilité des épreuves; 3° de la nature et de l'origine du mal; 4° des obligations spéciales qui dérivent de nos diverses relations; 5° de l'existence et des caractères de la Providence divine. Ces dissertations contiennent, avec des erreurs fâcheuses, un grand nombre de vérités exprimées en un langage ferme et précis. En voici deux ou trois exemples relatifs à la volonté humaine : « La liberté est l'essence propre de l'homme; — Ce qui est libre est, par sa nature, toujours maître de soi-même; — L'âme ne saurait être forcée : l'objet de notre choix peut être hors de nous, mais le choix par lequel nous nous y portons

est un mouvement intérieur de l'âme, et, par conséquent, il dépend toujours de nous ; — L'âme est la seule cause du mal (moral). »

On le voit, Simplicius ne commente pas en compilateur, comme son adversaire Philopon, mais en homme qui sait penser et qui appuie sa doctrine à la fois sur le raisonnement et sur le témoignage des plus illustres philosophes. Ses commentaires n'ont pas seulement le mérite d'expliquer toujours avec clarté, quelquefois avec profondeur, la pensée d'Aristote ou d'Epictète, rattachée systématiquement au néo-platonisme; ils se recommandent encore à l'historien de la philosophie par les nombreux fragments d'ouvrages perdus qu'on y rencontre, et que Simplicius emploie avec autant de jugement que d'érudition. Ce n'est pas que sa critique soit à l'abri de tout reproche : il admet un peu légèrement l'authenticité de certains écrits attribués de son temps à Aristote, au pythagoricien Archytas, et même à Orphée. Il fait aussi un trop fréquent usage des traditions fabuleuses de la Perse et de l'Egypte; mais, à part cet amour excessif de l'antiquité et de l'Orient, qui est un défaut commun à toute son école, Simplicius mérite l'éloge que lui décerne Fabricius : ses écrits sont bien, en effet, un répertoire de la philosophie ancienne. Il a été aussi appelé le ciment de tous les anciens philosophes, *omnium veterum philosophorum coagulum*.

Pour la bibliographie, voir la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (édit. Harlès, t. IX, p. 529-567) ; l'article du savant Daunou sur Simplicius, dans la *Biographie universelle*; et le recueil intitulé *Scholia in Aristotelem* (collegit C.-A. Brandis, in-4°, Berlin, 1836). Les extraits de Simplicius occupent à peu près le quart de ce volume. W.-K.

SINCLAIR (Jean, baron DE), né en 1776 en Ecosse, mort à Vienne en 1815, après avoir parcouru différentes carrières civiles et militaires, publia en allemand deux ouvrages de philosophie, conçus dans un esprit modéré, et généralement juste, mais dépourvu d'élévation et de profondeur. Le sens commun et la conscience morale sont les deux guides d'ordinaire suivis dans les deux ouvrages dont voici les titres: *Vérité et certitude* (3 vol. in-8°, 1811); — *Essai d'une physique fondée sur la métaphysique* (in-8°, 1815).

On retrouve cependant aussi, dans l'un et l'autre ouvrage, des réminiscences des systèmes contemporains, des emprunts faits à Kant, à Fichte, à Schelling. La philosophie dite de l'*identité*, par exemple, fournit à Sinclair le but et le problème de la spéculation, « l'union et l'identification de la différence et de la non-différence (*Vérité et certitude*, t. Ier, p. 8, 18, 27). » Cette union, néanmoins, Sinclair ne la regarde que comme une tâche à proposer et à accomplir dans le cours des âges, et non pas comme un fait accompli ou primitif. La foi naturelle du genre humain, et non l'autorité de l'*intuition intellectuelle*, lui semble la véritable sauvegarde de la science philosophique. C. Bs.

SIUN-TSEU, philosophe chinois de l'école de Confucius qui vivait 230 ans avant notre ère. Quoique de la même école que Meng-Tseu, il avait une autre doctrine que ce dernier sur la *nature de l'homme*,

car il soutenait que cette nature est *vicieuse*, et que les prétendues vertus de l'homme sont fausses et mensongères. Cette opinion pouvait bien lui avoir été inspirée par l'état permanent de guerre civile auquel les sept royaumes de la Chine étaient livrés de son temps.

Ce même Siun-Tseu distinguait ainsi l'*existence matérielle* de la *vie*, la *vie* de la *connaissance*, la *connaissance* du *sentiment de la justice* : « L'eau et le feu, disait-il, possèdent l'élément matériel (*khi*), mais ils ne vivent pas; les plantes et les arbres de haute tige ont la vie, mais ils ne possèdent pas la connaissance; les animaux ont la connaissance, mais ils ne possèdent pas le sentiment de la justice. L'homme seul possède tout à la fois l'élément matériel, la vie, la connaissance et, en outre, le sentiment de la justice. C'est pourquoi il est le plus noble de tous les êtres de ce monde ! » G. P.

SMITH (Adam), le fondateur de l'économie politique et l'un des principaux représentants de l'école écossaise, naquit le 5 juin 1723, à Kirkaldy, en Ecosse. De bonne heure il se distingua par les plus heureuses dispositions pour l'étude, et son père, qui remplissait les fonctions d'inspecteur des douanes, le fit passer, en 1737, de l'école de Kirkaldy à l'université de Glascow, où il resta trois ans. Il y trouva pour maître Hutcheson, dont l'enseignement exerça sur son esprit la plus profonde et la plus légitime influence. En même temps qu'il se passionnait pour une doctrine généreuse qui faisait appel aux plus nobles sentiments du cœur humain, il y puisa le goût de cette sage méthode expérimentale qui contrôle les données de l'observation psychologique par l'étude de l'histoire, de la littérature et des langues, et l'on peut dire que cette première rencontre décida de sa vocation philosophique. Au sortir de l'université de Glascow, sa famille, qui voulait le voir entrer dans l'Eglise en Angleterre, l'envoya achever ses études au collége de Béliol, à Oxford; mais la théologie ne souriait pas au jeune Adam, qui pendant plusieurs années continua de s'occuper de science et de littérature. Enfin, renonçant à l'état ecclésiastique, pour lequel il ne se sentait pas d'inclination, il revint en Ecosse et se fixa, vers 1748, à Edimbourg. C'est à cette époque qu'il paraît s'être lié avec Hume, et dès lors s'établit entre ces deux hommes, de caractère et d'esprit si différents, une inaltérable intimité. Smith, qui désirait suivre la carrière de l'enseignement, commença par donner à Edimbourg quelques leçons publiques de rhétorique et de belles-lettres. Elles eurent assez de succès pour que l'université de Glascow, en 1751, le nommât professeur de logique. L'année suivante, en 1752, on lui confia la chaire de philosophie morale, devenue vacante par la mort de Thomas Craigie, disciple immédiat d'Hutcheson. Il l'occupa pendant treize années consécutives. Sa réputation comme professeur, dit son biographe Dugald Stewart, jeta le plus grand éclat et attira à l'université une multitude d'étudiants animés du désir de l'entendre. Les objets d'enseignement dont il était chargé y devinrent des études à la mode, et ses opinions le sujet principal des discussions et des entretiens des cercles et des sociétés littéraires. Quelques particularités de prononciation, quelques petites nuances d'accent ou d'expression qui lui étaient propres, devinrent même

souvent des objets d'imitation. En 1759 Smith publia sa *Théorie des sentiments moraux*, qui lui valut un juste renom dans le monde philosophique en Angleterre et en France. En 1763 il se démit de ses fonctions de professeur (ce fut Reid qui lui succéda dans sa chaire de philosophie morale à l'université de Glascow) pour accompagner le jeune duc de Buccleugh dans ses voyages sur le continent. A Paris, il retrouva Hume, secrétaire d'ambassade, qui l'introduisit dans la célèbre société du duc de La Rochefoucauld. Il s'y lia avec la plupart des philosophes et des économistes du temps, principalement avec Turgot et Quesnay. On a prétendu que Smith aurait puisé dans ses entretiens avec eux les principes essentiels d'économie politique développés dans son grand ouvrage, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, qui ne parut, en effet, qu'en 1776. Mais Smith, fidèle aux traditions de son maître Hutcheson, comprenait l'économie politique dans l'enseignement de la philosophie morale; il l'avait enseignée pendant treize ans à l'université de Glascow, et tous les matériaux de son livre étaient recueillis avant son voyage en France. Dugald Stewart, son biographe, cite même un manuscrit, à la date de 1755, qui prouve qu'à cette époque Smith était déjà maître du plan général et des principales subdivisions de son œuvre. Après trois années d'absence, Smith revint en Angleterre avec le jeune duc de Buccleugh, à la fin de 1766, et alla se fixer au lieu de sa naissance, à Kirkaldy. Il y demeura dix ans, tout occupé de ses travaux, notamment des deux grands ouvrages dont il avait annoncé la publication dès 1759, à savoir, un traité sur la richesse, et un autre sur le droit civil et politique des peuples. Le premier, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations) parut, comme nous l'avons dit, en 1776, et obtint aussitôt le plus brillant succès. Avant la fin du siècle, il avait été plusieurs fois traduit dans presque toutes les langues de l'Europe. Le gouvernement, juste appréciateur d'un si éclatant mérite, nomma Smith, en 1778, commissaire des douanes en Ecosse. Celui-ci dut venir alors fixer sa résidence à Edimbourg, qu'il ne quitta plus. En 1789 il donna une nouvelle édition de la *Théorie des sentiments moraux* (c'est celle qui a servi de texte à sa traduction de madame de Condorcet, Paris, 1798); mais il ne put malheureusement achever son *Traité de droit civil et politique*: il mourut le 8 juillet 1790, à l'âge de soixante-sept ans. Avant sa mort il fit impitoyablement détruire tous ses papiers : quelques écrits seuls furent conservés, et publiés sous le titre d'*Essais philosophiques* (Essays on philosophical subjects), in-4°, Londres, 1795.

Il n'est rien resté de l'enseignement de Smith sur la logique, que le traité intitulé *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, inséré à la suite de la *Théorie des sentiments moraux*, et quelques opuscules compris dans les *Essais*. Cependant la première partie de ce cours avait été complétement rédigée, et Blair, à qui Smith en avait communiqué le manuscrit, le cite avec éloges dans ses *Leçons de rhétorique*. C'est déjà une regrettable perte; mais il en est une plus cruelle, et que rien dans les écrits de notre auteur ne saurait ni compenser ni réparer.

Nous savons que Smith divisait l'enseignement de la philosophie morale en quatre parties. Dans la première, ou théologie naturelle, il considérait les preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs, ainsi que les principes ou facultés de l'ésprit sur lesquels se fonde la religion. Dans la seconde, ou éthique, il exposait la doctrine morale tirée du seul principe de la sympathie, telle qu'il l'a publiée dans sa *Théorie des sentiments moraux.* Dans la troisième, au témoignage de son biographe, il traitait avec plus d'étendue des principes moraux qui se rapportent à la justice. Il suivait dans cette matière un plan qui semble lui avoir été suggéré par Montesquieu : il s'appliquait à tracer les progrès successifs de la jurisprudence, tant publique que privée, depuis les siècles les plus grossiers jusqu'aux siècles les plus polis; il indiquait avec soin comment les arts qui contribuent à la subsistance et à l'accumulation de la propriété, agissent sur les lois et sur le gouvernement, et y amènent des progrès et des changements analogues à ceux qu'ils éprouvent. Dans la quatrième, enfin, il examinait les divers règlements politiques qui ne sont pas fondés sur le principe de la justice, mais sur celui de la convenance, et dont l'objet est d'accroître les richesses, le pouvoir et la prospérité de l'Etat.

Or, de ces quatre parties de son enseignement, nous n'en connaissons aujourd'hui que deux, sa doctrine morale et sa doctrine économique. Il ne paraît pas que Smith ait rédigé son *Cours de théologie naturelle*, dont il serait facile, d'ailleurs, de restituer les principaux points, en consultant celui d'Hutcheson; mais une perte irréparable est celle du traité de *Droit civil et politique.* Dans ce grand ouvrage, annoncé dès 1759, l'auteur se proposait, d'après le plan qui nous en est parvenu, de suivre parallèlement l'histoire et la théorie du droit depuis ses plus obscurs commencements chez les peuples et dans l'âme humaine, jusqu'à son développement le plus achevé. Que de vues originales, ingénieuses ou profondes, perdues à jamais, si l'on juge du mérite de ce traité par celui des deux autres, qui ont fait de Smith l'un des moralistes les plus éminents et le fondateur d'une science nouvelle ! Les ouvrages qu'il a laissés sont donc : la *Théorie des sentiments moraux*, avec une dissertation sur l'origine des langues; les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, et diffrents *Essais philosophiques.*

Smith a sa place marquée dans l'école écossaise à la suite d'Hutcheson, dont il fut le disciple, comme on sait, et dont plus tard il occupa la chaire à l'université de Glascow. Suivant Hutcheson, ce n'est ni à la sensation, ni à la raison qu'il faut demander le principe de la morale, mais au sentiment, et il avait fait sortir de la bienveillance naturelle au cœur de l'homme toutes les vertus et tous les devoirs. Smith adopte la méthode et la doctrine de son maître. Adversaire déclaré de la morale de l'intérêt, il cherche également à expliquer les actes moraux par l'intervention d'un sentiment désintéressé; seulement, au lieu de la bienveillance, il choisit la sympathie.

Voyons comment de ce fait, dont la portée semble si restreinte au premier abord, Smith a pu tirer une règle de conduite universelle, avec toutes les obligations spéciales qui en découlent. Le fait en lui-même est bien connu. Un irrésistible penchant nous pousse à partager

les joies et les peines, les émotions, les manières d'être de nos semblables, et à nous identifier en quelque sorte avec eux. Quelque degré d'amour de soi qu'on puisse supposer à l'homme, dit Smith, il y a évidemment dans sa nature un principe d'intérêt pour ce qui arrive aux autres qui lui rend leur bonheur nécessaire, lors même qu'il n'en retire que le plaisir d'en être témoin. C'est ce qui fait de la sympathie le principe des affections bienveillantes et des vertus aimables; elle ne laisse que de douces émotions dans l'âme de celui qui l'éprouve, aussi bien que dans l'âme de celui qui en est l'objet : aussi cherchons-nous toujours à mettre nos sentiments à l'unisson de ceux d'autrui. Sommes-nous affectés de quelque peine ou de quelque joie, nous en adoucissons la manifestation extérieure en présence d'un témoin qui ne saurait la ressentir au même titre que nous; tandis que celui-ci, de son côté, comme par une complaisance instinctive, s'efforce d'exalter sa sensibilité au niveau de la nôtre. Smith multiplie sur ce point les exemples; il est subtil, ingénieux, délicat, et fait valoir avec une rare sagacité toutes les ressources de la sympathie pour arriver enfin à cette conclusion fondamentale, à savoir, que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nons-mêmes. Dans son hypothèse, un homme relégué dans une île déserte, et qui aurait vécu sans aucune communication avec son espèce, n'aurait pas plus d'idée de la convenance ou de l'inconvenance de ses sentiments et de sa conduite, que de la beauté ou de la difformité de son visage. La notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste, ne nous est donc suggérée, si nous l'en croyons, que par la vue des actes d'autrui. Nous ne concluons pas, dans nos jugements moraux, de nous-mêmes à nos semblables, mais de nos semblables à nous; et si nous n'avions été préalablement les spectateurs et les juges de leur conduite, nous serions hors d'état d'apprécier et de juger la nôtre.

Telle est la doctrine expressément formulée par Smith, et conforme, d'ailleurs, au principe sur lequel elle repose. Suivons-la maintenant dans ses détails. A quel titre qualifions-nous d'honnêtes et de déshonnêtes les actions dont nous sommes témoins? la réponse est bien simple. Nous appelons honnêtes ou morales les actions qui nous font sympathiser avec leur auteur, et nous les approuvons en conséquence; déshonnêtes ou immorales, celles que nous désapprouvons par le motif contraire. S'agit-il de notre propre conduite, la réciproque a lieu : nous la tenons pour bonne quand elle excite les sympathies de nos semblables; pour mauvaise, quand elle provoque leur antipathie. Une fois maîtres de cette double expérience, nous nous faisons les spectateurs de nous-mêmes, pour ainsi dire, et nous prononçons sur la moralité de nos actes, en consultant l'impression qu'en ressentirait un témoin étranger, ou celle que nous avons déjà ressentie dans des situations analogues. Quant à la raison, Smith lui réserve les fonctions de recueillir les divers cas particuliers dans lesquels il a été reconnu qu'une action est bonne ou mauvaise, et d'en tirer une règle générale applicable à tous les cas du même ordre. C'est ainsi que se forme peu à peu dans l'esprit de chacun de nous un code de morale plus ou moins complet, et dont les prescriptions,

confiées à la mémoire, nous permettent de juger immédiatement notre conduite et celle d'autrui, sans avoir besoin de recourir au criterium de la sensibilité.

Smith explique avec la même facilité, dans sa théorie, les phénomènes moraux secondaires qui se rattachent à la distinction du bien et du mal, et en particulier le sentiment ou la notion du mérite et du démérite. A la vue d'une action bienveillante, que se passe-t-il en moi? J'éprouve une double sympathie, et pour la personne qui oblige, et pour celle qui est obligée. Or, quel est le sentiment de la personne obligée? La reconnaissance, c'est-à-dire le désir et la volonté de rendre le bien pour le bien, de récompenser le bienfaiteur de sa bonne action, et l'idée de récompense équivaut à celle de mérite. Moi donc, qui partage la disposition de l'obligé, je me sens animé du même désir de récompenser le bienfaiteur, dont l'action, par cela seul, me paraît méritante. A la vue d'une action malveillante, au contraire, en même temps que j'éprouve de l'antipathie pour l'offenseur, je sympathise avec le ressentiment de l'offensé; comme lui, je voudrais rendre le mal pour le mal, en un mot, punir l'auteur de l'acte cruel dont j'ai été témoin. Ainsi le mérite et le démérite s'identifient avec l'idée même de récompense et de punition, laquelle, à son tour, nous est suggérée par les impressions de la sympathie et de l'antipathie. La joie d'avoir bien fait et le remords d'avoir mal fait reçoivent une explication identique. Grâce à la faculté que nous avons de nous rendre les spectateurs de nos propres actes, nous sommes à notre égard, quand nous avons bien ou mal agi, dans les mêmes dispositions où se trouverait un témoin étranger vis-à-vis de nous, et nous reconnaissons, en conséquence, aux sentiments mêmes qu'excite en nous notre conduite, que nous avons mérité ou démérité.

Smith enfin, toujours au nom du principe fondamental de son système, établit une classification des vertus, qu'il partage en vertus aimables et vertus respectables : les premières, qui résultent de la tendanee que nous avons à mettre nos sentiments d'accord avec ceux des personnes qui nous entourent, à partager leurs émotions en élevant notre sensibilité au niveau de la leur, et dont la bienveillance est la source; les secondes, qui dépendent de l'effort que nous faisons pour contenir dans de justes limites l'expression des sentiments qui nous affectent, et qui ont pour principe l'empire sur soi. Mais il n'est pas nécessaire d'insister davantage ni de poursuivre jusque dans ses derniers détails la doctrine de Smith. Un seul point mérite encore d'appeler l'attention. Smith n'a pu se dissimuler que dans certains cas nous encourons la désapprobation de nos semblables au moment même où la conscience nous atteste que nous avons rempli notre devoir, et il n'hésite pas à déclarer qu'il faut, dans cette occasion, préférer à l'opinion du monde le témoignage de notre conscience. Cet aveu, s'il fait honneur à la probité de l'homme, ne semble-t-il pas condamner la théorie du philosophe? Par quelle inconséquence vient-on substituer au criterium de la sympathie d'autrui les impressions de la sympathie individuelle dans l'appréciation des actes moraux? Smith répond qu'il ne s'agit pas tant de la sympathie de nos semblables ou de la nôtre propre, que de celle d'un spectateur impartial à la place duquel nous devons toujours nous mettre en idée, si nous voulons ap-

précier à sa juste valeur la convenance et la moralité d'un acte. Ce spectateur impartial, dont la sympathie véritablement désintéressée fait loi, représente en quelque sorte l'humanité tout entière, et enfin se personnifie en Dieu, l'arbitre et le juge suprême de notre conduite.

Toute cette doctrine est fort ingénieuse et, pour la finesse de l'analyse et l'originalité des détails, l'une des plus remarquables assurément que présente l'histoire de la philosophie moderne. On sait qu'Hutcheson, pour échapper aux tristes conséquences de l'égoïsme de Hobbes en politique et en morale, avait cherché un principe désintéressé d'action, et l'avait cru rencontrer dans le sentiment de la bienveillance qui nous fait trouver notre bonheur dans le bonheur d'autrui. Il avait également signalé la sympathie comme l'un des sentiments désintéressés de notre nature; mais il ne l'avait pas jugé suffisant pour rendre compte de tous nos actes moraux. La difficulté même de l'entreprise dut séduire un esprit aussi pénétrant et aussi souple que celui de Smith, et l'on a vu quelles heureuses applications il avait su tirer de l'étude d'un fait en apparence si restreint, et qui avait passé presque inaperçu jusqu'alors. Mais, au fond, sa théorie n'est pas plus acceptable que celle de son maître. Les objections qu'elle soulève peuvent aisément se résumer. Suivant l'auteur écossais, la qualification des actes moraux dépend de l'approbation ou de la désapprobation qui leur est donnée, ou, ce qui en est l'équivalent, des impressions de sympathie ou d'antipathie qu'ils excitent en nous. Smith confond manifestement ici des faits en réalité très-distincts, il prend le conséquent pour l'antécédent, l'effet pour la cause. Est-ce parce que nous l'approuvons ou le désapprouvons qu'un acte est réputé bon ou mauvais, juste ou injuste? Loin de là, l'approbation et la désapprobation supposent un terme antérieur qui en est le motif et la raison d'être, à savoir, la conception préalable du bien et du mal, de la justice ou de l'injustice, sans laquelle nous ne saurions approuver ni désapprouver ce qui resterait de soi-même indifférent. L'idée de bien est, en outre, obligatoire. Smith le sait; et, une fois maître de la notion de bien, laquelle dérive de l'approbation, qui est à son tour engendrée par la sympathie, il n'a pas de peine à conclure que ce qui est bien doit être fait. Mais cette conclusion sort-elle rigoureusement des prémisses? A quel titre la sympathie aurait-elle plus d'autorité qu'aucun des autres faits sensibles de notre nature? N'est-elle pas éminemment relative et variable suivant l'âge, le tempérament, le sexe, l'état de santé ou de maladie, le temps, le lieu, et ces mille circonstances d'où dépendent le caractère, l'humeur, et, pour tout dire d'un seul mot, l'opinion? Smith a si bien compris l'objection, qu'il essaye d'y répondre par l'hypothèse de son spectateur impartial. Ce n'est qu'une difficulté de plus, et une contradiction dans son système. Pour qui ne reconnaît d'autre règle que les mouvements de la sensibilité, ou les impulsions d'un instinct, l'impartialité ne s'entend pas. En quoi consisterait-elle? Etre impartial quand il s'agit de juger, de discerner le vrai d'avec le faux, c'est se tenir en garde contre toute passion, tout intérêt dont l'influence pourrait offusquer la lumière naturelle de l'entendement. Mais la sympathie peut-elle être impartiale, se contenir, se modérer, se régler, quand elle entre en jeu sous le coup même des impressions qui la

provoquent ? Et, s'il est vrai que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes, de quel droit Smith vient-il substituer au criterium de la sympathie de nos semblables (le seul légitime dans l'hypothèse), je ne dis pas seulement la sympathie de l'individu, mais celle d'un spectateur abstrait qui n'est ni vous, ni moi, ni personne au monde ? Ne renverse-t-il pas d'une main ce qu'il a construit de l'autre ? Nous voilà, dans tous les cas, bien loin de la sympathie ; car ce prétendu spectateur ne représente rien, ou il est la raison même personnifiée. Est-il vrai, d'ailleurs, en nous plaçant avec lui sur le terrain des faits, que nous ayons recours au témoignage de la sympathie pour apprécier la moralité, soit de nos propres actes, soit de ceux dont nous sommes témoins ? C'est le contraire qui a lieu. Nous ne pensons pouvoir bien juger qu'à la condition de faire taire nos sympathies et nos antipathies, ou de résister à leur entraînement. L'expérience de chaque jour est là qui l'atteste. Enfin, Smith s'est mépris en croyant trouver dans la sympathie un principe d'action véritablement désintéressé. Si on la compare avec le motif égoïste, il est certain que la sympathie n'implique aucun calcul de notre intérêt personnel, puisqu'elle se développe spontanément ; mais autre chose est la privation ou l'absence du motif de l'intérêt, et autre chose le sacrifice que nous en ferons pour obéir à la loi morale. La doctrine de Smith est donc insuffisante et inexacte ; mais on ne peut assez admirer la finesse de l'analyse et l'originalité des aperçus de l'auteur. Il a mis en complète lumière un des faits les plus délicats de la nature humaine, et les résultats de son observation restent désormais acquis à la science.

Tous les mérites que nous avons signalés dans la *Théorie des sentiments moraux* se retrouvent au plus haut degré dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Accueilli par le plus éclatant succès lors de sa publication, en 1776, cet ouvrage fut aussitôt traduit dans presque toutes les langues de l'Europe, et il a valu à son auteur le titre de fondateur d'une science nouvelle, l'économie politique. Du moins Smith est-il le premier qui, par une méthode rigoureuse, ait essayé d'en déterminer le principe fondamental et les conditions essentielles. S'il a pu tirer de l'analyse d'un seul fait de conscience jusque-là négligé, tant de fins aperçus, d'explications ingénieuses, on conçoit tout ce que cet esprit original et inventif a dû trouver de vérités délicates ou profondes dans un sujet qu'il avait créé, pour ainsi dire, et dont les questions inépuisables touchent aux plus chers intérêts de la vie des peuples. Quelques indications rapides suffiront pour en donner idée.

L'ouvrage se divise en cinq livres. Le premier traite des causes générales de la formation, de l'accroissement et de la diminution des richesses, de leur distribution entre les différentes classes et sortes de personnes dont se compose la société. Le second traite de la nature du capital, de la manière dont il s'accumule graduellement, et de son rôle dans les différentes quantités de travail qu'il met en jeu. Le troisième et le quatrième sont consacrés à l'examen des théories d'économie politique qui ont successivement prévalu chez les différents peuples aux diverses époques de l'histoire, et des effets qu'elles ont

produits dans le développement des arts, de l'agriculture, de l'industrie et du commerce. Le cinquième, enfin, traite des revenus de l'État, de la meilleure répartition des impôts et des dépenses qui doivent frapper, soit l'universalité des citoyens, soit telle classe d'entre eux.

Le cadre, on le voit, est immense; mais un seul principe domine toutes ces recherches, et permet d'en apprécier l'ensemble et la portée. Smith, au début même de son livre, l'énonce en ces termes: « Toutes les choses qui servent aux besoins et aux commodités de la vie sont ou le produit immédiat du travail, ou achetées des autres nations avec ce produit. » Il ajoute un peu plus loin : « En tout temps et en tout lieu, ce qui est difficile à obtenir, ou qui coûte beaucoup de travail à acquérir, est cher; et ce qu'on peut se procurer aisément, ou avec peu de travail, est à bon marché. Ainsi, le travail, ne variant jamais dans sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive qui puisse servir dans tous les temps et dans tous les lieux à apprécier et à comparer la valeur de toutes les marchandises. Il est leur prix réel. » Ce principe, Hume l'avait déjà reconnu; Voltaire aussi l'avait indiqué en quelques traits vifs et nets, mais il se trouve ici pour la première fois scientifiquement établi, et justifié par l'infinité même des applications auxquelles il donne lieu. La richesse ou la pauvreté d'un peuple ne dépend pas, en effet, de la fertilité ou de la stérilité du sol, de l'abondance ou de la rareté des produits bruts, mais surtout, et l'on peut dire exclusivement, du travail et de son emploi. C'est en cela précisément que consiste l'erreur des physiocrates qui n'attachent l'idée de valeur qu'aux choses, à la nature, et particulièrement à la terre. La terre et les choses contribuent sans doute à la formation de la valeur, elles en sont un des éléments, une des conditions, puisque sans elles l'homme ne pourrait rien; mais elles ne la créent pas, et ne sauraient jamais la constituer indépendamment de nos besoins et de notre activité propre. Les exemples abondent à l'appui. N'est-il pas vrai que les circonstances et les conditions extérieures les plus favorables ne deviennent que trop souvent un obstacle à la prospérité des peuples; qu'elles entretiennent l'oisiveté, l'apathie, pour aboutir finalement à la misère; tandis qu'une nature inculte et sauvage, âpre, en provoquant les efforts de l'homme, lui rend au centuple, en bien-être et en civilisation, ce qu'il a pu dépenser d'énergie pour la vaincre? Les sauvages qui vivent au jour le jour, de la chasse et de la pêche, et qui, dans l'immensité des solitudes, n'ont à pourvoir pour eux et pour leurs familles qu'aux indispensables nécessités de la vie, n'endurent-ils pas d'ordinaire les plus cruelles extrémités, et la faim et la soif, et l'attaque des bêtes féroces, et l'intempérie des saisons? Chez toute nation civilisée, au contraire, le produit du travail total croît dans une telle proportion avec le progrès des arts et de l'industrie, qu'il permet au dernier des citoyens, s'il est économe et laborieux, de se procurer aisément, soit pour les besoins, soit pour l'agrément de la vie, une somme de choses ou d'objets de beaucoup supérieure à celle que pourra jamais posséder un sauvage. Le fait est incontestable, et, malgré quelques exceptions plus apparentes que réelles, confirme de tout point la théorie. La vraie mesure de la valeur n'est donc ni dans les choses qui ne sont rien indépendamment de

nos besoins, ni même dans nos besoins indépendamment de la faculté de les satisfaire; mais elle réside dans cette faculté, ou puissance productive de la force qui nous constitue, c'est-à-dire l'esprit ou l'âme. Et c'est pour cela que le travail n'est pas seulement l'instrument et la source du bien-être matériel de l'homme, mais aussi le plus sûr garant de son amélioration morale au sein de la société dont il fait partie. Voilà le principe que Smith a eu le mérite de mettre en lumière, et dont il a poursuivi les applications avec une rare sagacité dans les diverses branches de l'activité humaine, agriculture, industrie, commerce. Il ne les sépare pas, conformément aux préjugés reçus, pour sacrifier ou pour exalter l'une aux dépens de l'autre; il les proclame également nécessaires, également légitimes, comme concourant à la formation de la richesse publique. Acquisition des matières premières, fabrication, échange, produits en nature, produits manufacturés, produits réalisés et accumulés sous forme de capital, Smith fait la part de chacun de ces éléments, et les montre se développant et se perfectionnant chaque jour sous une double loi, celle de la division et de la liberté du travail. Il n'est pas besoin de dire quelle est l'importance de ces différents points de vue. Cependant Smith est peut-être allé trop loin dans sa *Théorie du self-government,* si conforme d'ailleurs au caractère et aux traditions de la race anglo-saxonne. Il amoindrit outre mesure le rôle et l'influence de l'Etat : en paraissant l'exonérer d'une charge, il le prive en réalité d'un droit, et du plus sacré de tous, le droit de surveillance, de protection, de direction des intérêts intellectuels, moraux et religieux. Il se préoccupe exclusivement de l'utile, et des seuls devoirs de stricte justice, oubliant qu'il en est d'autres d'un ordre supérieur, et qu'aucune société ne saurait déserter impunément sans abdiquer ce qu'il y a de meilleur dans notre nature, la vertu de l'abnégation, du sacrifice, la toute-puissance de l'amour et de la charité. Mais, si Smith a poussé à l'extrême, comme nous le croyons, certaines conséquences de son principe, le principe en lui-même n'en demeure pas moins profondément vrai. Il appartenait à un philosophe de le dégager des faits complexes sous lesquels il se dérobe à l'attention de l'observateur; il appartient toujours à la philosophie d'en compléter ou d'en rectifier les applications par une étude plus approfondie de la nature humaine, de ses facultés et de ses lois.

Les *OEuvres complètes* de Smith, précédées de sa biographie, ont été publiées, par Dugald Stewart, en 5 vol. in-8°, Edimbourg, 1812. Cette biographie a été traduite en français par Prévost de Genève, et placée par lui à la tête de sa traduction des *Essais philosophiques* de Smith, 2 vol. in-8°, Paris, 1797. — La *Théorie des sentiments moraux* a été plusieurs fois traduite en français : une première fois, en 1764, sous le titre de *Métaphysique de l'âme,* 2 vol. in-12, Paris; une seconde fois par Blavet, et une troisième fois par madame Grouchy, veuve de Condorcet, 2 vol. in-8°, Paris, 1798. — Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse* ont été aussi plusieurs fois traduites en français : la première fois par l'abbé Blavet, 3 vol. in-12, Paris, 1781. A. B.

SNELL (Christian-Guillaume), né en 1755 à Dachsenhausen, dans

le duché de Hesse-Darmstadt, mort à Wiesbaden en 1834, ap
avoir passé toute sa vie dans diverses fonctions de l'enseignement
laissé les écrits suivants, la plupart inspirés par la philosophie de K
et tous rédigés en allemand : *Sophron et Néophil, dialogue ph*
sophique, in-8°, Giessen, 1785 ; — *du Déterminisme et de la li*
morale, in-8°, Offenbach, 1789 ; — *la Moralité, dans ses rapports*
le bonheur des individus et des Etats, in-8°, Francfort-sur-le-
1790 ; — *Lectures philosophiques recueillies dans Cicéron, accomp*
d'une rapide histoire de la philosophie chez les Grecs et les Ro
in-8°, ib., 1792 ; — *Manuel de la critique du goût*, in-8°, L
1795 ; — *Trois dissertations philosophiques*, in-8°, ib., 1796 ;
quelques points essentiels de la théorie philosophique et morale d
ligion, in-8°, ib., 1798 ; — *Essai sur le désir de l'honneur*,
Francfort-sur-le-Mein, 1800, publié en 1808, sous le titre d
time. — Avec la collaboration de son frère (*Voyez* plus bas) :
de la philosophie à l'usage des amateurs, 8 vol. in-8°,
1802-1819.

SNELL (Frédéric-Guillaume-Daniel), frère du précédent,
1761, dans la même ville, passa presque toute sa vie, comm
seur de philosophie, à l'université de Giessen, et mourut d
ville, vers 1830. Ainsi que son aîné, mais avec plus d
et de talent, il se consacra à expliquer et à développer la
phie de Kant. Ses ouvrages, tous rédigés en allemand, sont : *M*
in-8°, Giessen, 1788 ; — *Menon*, ou *Essai en dialogue, pour*
les principaux points de la Critique de la raison pratique de Kan
Manheim, 1789-1796 ; — *Exposition et éclaircissement de la*
du jugement de Kant, 2 vol. in-8°, ib., 1791-92 ; — *Manuel*
premier degré des études philosophiques, 2 vol. in-8°, Giessen
et sept autres éditions jusqu'en 1832 ; — *du Criticisme philoso*
comparé au dogmatisme et au scepticisme, in-8°, ib., 1802 ; — *P*
linéaments de la logique, in-8°, ib., 1804, 1810, 1828 ; — *Psy*
empirique, in-8°, ib., 1802 et 1833. — Il a publié, avec la col
tion de son frère, un *Manuel de philosophie pour des amateurs*
l'article précédent) ; — avec celle de Schmid, un *Journal philos*
pour la moralité, la religion et le bonheur des hommes, in-8°, ib.
— avec Jean-Ernest-Chrétien Schmidt, des *Eclaircissements*
philosophie transcendantale, in-8°, ib., 1800 ; — avec le
Grolman, un *Journal pour l'explication des droits et des de*
l'homme et du citoyen, in-8°, Herborn et Hadamar, 1799.
autres Snell, fils du premier, se sont fait connaître par une tra
allemande de Diogène Laërce, in-8°, Giessen, 1806 ; et une co
quisse de l'histoire de la philosophie, 2 vol., in-8°, ib., 1818-19

SOCHER. Il a existé deux philosophes de ce nom. Georges S
né en 1747, à Strasswalchen, mort dans la même ville, en 1807,
après avoir professé la philosophie à Salzbourg, appartient à l'éc
de Leibnitz et de Wolf, et a laissé les écrits suivants : *Positiones*
prolegomenis philosophiæ et institutionibus logicæ, in-4°, Salzbourg

1775; — *Positiones ex institutionibus ontologicis*, in-4°, ib., 1775; — *Positiones ex psychologia, theologia naturali et physica generali*, in-4°, ib., 1776. — Joseph Socher, né en 1755 à Peulingen, en Bavière, mort vers 1821, membre de l'Académie des sciences de Munich et député du clergé au parlement bavarois, est un disciple de Kant. Ses écrits philosophiques sont : *Appréciation des nouveaux systèmes en philosophie*, in-8°, Ingolstadt, 1800; — *Esquisse d'une histoire des systèmes philosophiques depuis les Grecs jusqu'à Kant*, in-8°, Munich, 1802; — *des Écrits de Platon*, in-8°, Landshut, 1820. Ce dernier ouvrage, dont nous parlons longuement à l'article Platon, a le plus contribué à sa renommée. Tous les écrits de Socher sont en allemand. X.

SOCIÉTÉ, SOCIALISME. On s'est donné beaucoup de peine pour prouver que l'homme est un être sociable. Ces efforts sont parfaitement superflus : l'homme est un être sociable, puisqu'il vit et a toujours vécu en société. Les sauvages mêmes forment un commencement de société, et n'ont rien de commun avec l'état de nature tel que Hobbes, Spinoza, J.-J. Rousseau l'ont rêvé. D'ailleurs, si cette condition chimérique avait existé, pourquoi, comment en serions-nous sortis pour devenir le contraire de ce que nous devions et, par conséquent, de ce que nous pouvions être? Si l'on veut chercher, non la preuve, mais la raison, l'explication de l'état social, on la trouvera immédiatement dans toutes les facultés de l'homme, dans ses facultés physiques, morales et intellectuelles, dans ses besoins, dans ses sentiments et dans son intelligence. Physiquement, il est impossible à l'homme de vivre, de se conserver, de se défendre contre les rigueurs de la nature et les attaques des bêtes féroces sans le concours de ses semblables. Moralement, la solitude lui est aussi redoutable que la mort; son cœur est plein de sentiments, d'affections naturelles qui ne peuvent trouver leur satisfaction que dans la société, et qui, refoulés en lui-même lorsqu'ils ont eu le temps de naître, se changent en supplice ou en folie. Enfin, l'homme est tout à la fois un être pensant et un être parlant. La pensée a besoin, pour atteindre tout son développement, du secours de la parole, et la parole suppose nécessairement les relations humaines. Aussi cette proposition célèbre : « L'homme qui pense est un animal dépravé, » n'est-elle qu'un simple corollaire du paradoxe que la société est un état contre nature.

Au lieu de démontrer un fait aussi évident que la sociabilité humaine, il serait plus utile de rechercher quelle est la fin et quelles sont les conditions de la société; quel est le but suprême qu'elle doit avoir sous les yeux, et par quels moyens il lui est donné d'y atteindre. Mais nous avons déjà traité cette question à sa place naturelle, quand nous nous sommes occupés de la *morale* et de l'*Etat*. En effet, en nous enseignant quelle est la fin de l'homme, la morale nous apprend nécessairement quelle est la fin de la société; car la société n'a aucun pouvoir sur les lois de la conscience; elle ne peut ni les changer, ni les abroger; elle doit seulement nous fournir le moyen de les accomplir. Si elle devait changer notre fin, elle devrait aussi changer nos facultés; et l'on serait obligé de la considérer comme une institution contre na-

ture. L'Etat, ce n'est que la société constituée d'une certaine manière, ayant sa vie et, pour ainsi dire, ses organes propres. Or, il est évident que les constitutions particulières de la société, ou les différentes formes politiques, ne sont pas moins subordonnées que la société elle-même aux lois supérieures de la morale. Ces deux points importants étant traités, comme nous venons de le dire, chacun à sa place, que nous reste-t-il donc à faire ici? Il nous reste à les confirmer par la critique, en montrant à quels déplorables résultats l'on est arrivé en invoquant d'autres principes; il nous reste à donner une idée des principaux systèmes qui, sous le nom de *socialisme*, ont proposé, surtout au commencement de ce siècle, de changer non-seulement la forme, mais les bases mêmes de la société, ses conditions les plus essentielles, et qui, passant de la théorie à l'action, ont failli plusieurs fois la détruire.

Si ce que nous avons dit est vrai, et cela est vrai si la vérité est dans l'évidence; si la fin de la société est nécessairement la même que celle de l'homme; si les lois de la société ne peuvent pas être contraires aux lois de la conscience et de la morale, c'est-à-dire aux lois qui découlent de notre raison, de notre nature, et qui déterminent l'usage que nous devons faire de nos facultés et les relations que nous devons avoir avec nos semblables, la société repose sur ces trois conditions : 1° la *liberté*, et, par conséquent, la *responsabilité individuelle* de chaque personne arrivée à l'âge de raison, dans les choses qui ne portent pas atteinte à la liberté des autres et ne compromettent pas l'existence de l'ordre social; 2° la *propriété*, considérée comme le droit non-seulement de posséder, mais de donner et de transmettre les fruits de son travail, sous la restriction de ne pas blesser le droit d'autrui et de contribuer aux charges communes de la société, par laquelle ce droit est garanti; 3° la *famille*, avec tous les devoirs que ce mot renferme; av[illegible] le contrat qui élève la femme au rang d'une personne morale; a[illegible] l'obligation pour les parents d'élever les enfants à qui ils ont don[illegible] jour. Il est évident, en effet, que sans la liberté individuelle, dan[illegible] limites où nous venons de la circonscrire, il n'y a pas de responsab[illegible]il ni, par conséquent, de moralité; l'homme proprement dit a [illegible] d'exister, et la société a perdu sa raison d'être. Sans la propri[illegible]é, n'y a pas de liberté; car la propriété n'est que la liberté mêm[illegible] sidérée dans ses effets extérieurs. Si mes facultés et mes forces [illegible] esprit et mon corps m'appartiennent, il est clair que l'œuvre à l[illegible]quel je les ai consacrés ou les résultats de mon travail m'appartien[illegible]ent même titre. Enfin, sans la famille, il n'y a ni liberté, ni propr[illegible]été femme, dépouillée de ses titres de fille, d'épouse et de mère, [illegible]ev l'esclave de l'homme, et l'enfant celui de l'Etat, si sa destin[illegible] pire encore. L'homme, de son côté, sans frein dans ses désirs, [illegible] attachement durable, sans responsabilité pour lui-même et [illegible]en moins pour les autres, ne songera pas au lendemain. Aussi v[illegible]oyo nous que les progrès de la société consistent précisément à acco[illegible]rder plus en plus de respect, à faire de plus en plus de place à c[illegible]es tr choses. Ainsi la femme, d'abord achetée par le mari et vendu[illegible] par père, soumise au régime hideux de la polygamie, acquiert pe[illegible] à peu la place qui lui est due au foyer domestique. L'homme, en g[illegible]néral,

s'affranchissant par degrés de l'esclavage politique et de la servitude privée, secouant les chaînes qui l'attachaient tantôt à une caste, tantôt au sol, tantôt à un individu, est devenu dans l'ordre civil ce qu'il est dans l'ordre moral, un être qui s'appartient, une personne libre et responsable. La propriété s'est établie partout en même temps, et par les mêmes moyens que la liberté; et cela se conçoit aisément, puisque l'esclave ne peut rien posséder. Dans la servitude privée, tous les biens appartiennent au maître; dans la servitude politique, ils appartiennent à l'Etat, au prince ou à la caste dominante.

Lorsqu'on parle des fondements nécessaires de l'ordre social, on donne ordinairement, et avec beaucoup de raison, la première place à la religion. Mais la religion, considérée dans ses rapports avec la société, ne peut être que la plus haute consécration de la propriété, de la famille et de la liberté individuelle; car toutes ces choses, comme nous venons de le prouver, découlent directement de la nature morale de l'homme, sur laquelle se fonde sa responsabilité. Or, la nature morale de l'homme est inséparable de sa nature spirituelle, qui suppose, à son tour, les dogmes religieux de la Providence et de la vie future. Avec l'idée d'un Dieu qui nous a créés pour lui et à son image, c'est-à-dire avec la liberté et pour une fin éternelle, le despotisme n'est pas seulement un attentat contre les hommes, c'est un véritable blasphème.

Ce qu'on appelle du nom de *socialisme*, ce sont les systèmes qui, voulant changer non la forme ou l'organisation politique de la société, mais ses fondements et son essence même, rejettent avec plus ou moins de franchise, tantôt directement, tantôt par un détour, les trois conditions que nous venons de désigner: la propriété, la famille, la liberté individuelle. Tel est, qu'on le sache bien, le caractère distinctif, le but commun du socialisme. Tous les systèmes socialistes ont également pour devise le mot *solidarité*. Tous également, malgré les différences qui les divisent, malgré la guerre acharnée qu'ils se livrent entre eux, se proposent de délivrer l'homme de sa responsabilité, en substituant à sa prévoyance, à son industrie, à son activité, celles de la société tout entière, comme si la société était en dehors des individus dont elle est formée, ou comme si chacun de ses membres, travaillant uniquement pour elle, pouvait lui donner plus qu'il ne donne à sa famille et à lui-même. Or, il est évident que l'homme ne peut être déchargé de sa responsabilité qu'au prix de sa liberté, et qu'il ne peut perdre sa liberté qu'en perdant le droit de disposer de lui-même et des fruits de son travail, dans le cercle de la vie domestique, en faveur des objets de son affection: car, si la société, c'est-à-dire l'Etat, doit répondre de tout, il faut aussi que tout lui appartienne, les personnes et les choses. Le seul point par lequel les adeptes du socialisme diffèrent entre eux, c'est que les uns s'attaquent plus particulièrement à la propriété: ce sont les *communistes;* les autres à la famille et à toute discipline morale: ce sont les *phalanstériens* ou *fouriéristes;* d'autres à l'individu tout entier, en lui ôtant jusqu'à la conscience de lui-même, en faisant du panthéisme une religion, en confondant dans un même culte la matière et l'esprit, et en essayant d'organiser, au profit d'un seul homme, à la fois prêtre et roi, le despotisme universel: ce sont

es *saint-simoniens*, et ceux qui, de nos jours, continuent leurs traditions sous le nom de *philosophes humanitaires*. Ces diverses sectes se confondent, car la suppression de l'un des principes entre lesquels se partage leur œuvre de destruction, amène fatalement la ruine des deux autres.

1°. Il faut distinguer deux espèces de communisme : le communisme ascétique, pratiqué par les esséniens, les thérapeutes et les ordres monastiques ou les associations religieuses issues du christianisme ; et le communisme civil, qui a existé autrefois chez certains peuples, et qui a osé de nos jours se proposer à l'humanité tout entière. Nous n'avons rien à dire du premier : car il n'a jamais eu et n'aura jamais la prétention de fonder un ordre social, ou de renverser la société qui existe actuellement pour se mettre à sa place. Les esséniens, les thérapeutes, les moines du catholicisme et certains sectaires protestants, ne sont pas autre chose que des solitaires qui vivent en commun entre eux, mais en dehors de la société et dans le but, précisément, de renoncer à ses jouissances et à ses bienfaits : de là les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Comment donc songeraient-ils à réformer la société, puisqu'ils ne pensent qu'à la fuir pour se réformer eux-mêmes, et se préparer au ciel par la contemplation et la prière? Comment songeraient-ils à faire l'humanité à leur image, puisque sans la société extérieure, constituée comme elle est, il n'y aurait point de bras pour les nourrir et pour les défendre, ni de postérité pour les continuer?

Le communisme civil, le seul véritablement qui mérite le nom de communisme, ne renonce pas à la propriété, il la supprime; et de cette suppression il fait la condition même ou la première loi de la société. Il n'attend point qu'on abandonne, il ne permet pas qu'on puisse acquérir : car tout ce qui sert à la production, la terre, les capitaux, les instruments d'industrie, appartient, d'une manière indivise, à la société tout entière, et tout ce qui sert à la consommation est partagé en parties égales entre tous ses membres. Il repose donc, non sur la volonté ou la libre adhésion de l'individu, mais sur la contrainte. Aussi, rien de plus absurde que de présenter le communisme, ainsi que le font aujourd'hui ses partisans, comme l'application la plus étendue du principe évangélique de la charité. La charité est un libre élan du cœur, qui ne peut exister avec la contrainte de la loi civile. La charité s'exerce par le sacrifice, et le sacrifice suppose la propriété ; car on ne peut donner que ce qu'on a. Ce que je ne donne pas moi-même, ce qu'un autre donne à ma place, en le prenant, malgré moi, sur les fruits de mon industrie et de mon labeur, ce n'est pas de la charité, c'est de la spoliation et de la servitude.

On conçoit le régime de la communauté avec la vie sauvage, où il existe, en effet, le plus ordinairement, et où il fut rencontré, il y a trois siècles, lors de la découverte de l'Amérique : car lorsque l'homme ne doit rien ou presque rien à son génie, à son travail personnel, que pourrait-il réclamer comme sa propriété personnelle? Quand chacun puise immédiatement dans la nature ce qui suffit à ses besoins, la nature est par le fait un fonds commun, dont il n'y a que des usufruitiers et point de propriétaires ; et la conquête même de ces modestes

biens, la chasse et la pêche, semble plutôt un plaisir qui réunit les hommes qu'un titre qui les sépare.

On conçoit encore la communauté des biens dans une société partagée en deux fractions éternellement séparées, dont l'une a pour attributions de jouir et de commander, l'autre de travailler et de servir; dans une société, enfin, où règne, soit par le droit de la guerre, soit au nom des croyances religieuses, l'esclavage politique : c'est que la situation pour ceux qui commandent et qui jouissent est ici la même que dans l'état sauvage. Il est facile de partager ou de consommer en commun des biens auxquels personne n'a plus de droits que les autres, puisque ces biens sont le fruit de la servitude. Ajoutons que les maîtres sont intéressés à rester unis pour contenir les esclaves, et se consolent par la domination du sacrifice de leur liberté. Cette communauté, fondée sur l'oppression et l'esclavage, n'est pas une vaine hypothèse : elle a existé de fait, dans l'antiquité, chez plusieurs nations de l'Orient, où une caste dominante, celle des prêtres, possédait seule en commun la terre et vivait du travail des castes inférieures; elle a existé chez les Grecs, dans les républiques guerrières de Sparte et de la Crète, où les races vaincues des ilotes et des périéciens étaient possédées en commun, ainsi que la terre, par les races victorieuses exclusivement vouées à la guerre. Les républiques imaginaires de Platon et de Thomas Morus s'appuient exactement sur le même principe; car nous apercevons dans l'une le régime des castes, et la communauté restreinte aux guerriers; dans l'autre, l'institution de l'esclavage public, entretenue par les criminels et des achats d'esclaves faits à l'étranger.

Mais transportons-nous à une époque où ces odieuses distinctions ont disparu, et où la société tout entière, en l'absence de la guerre et de l'esclavage, ne peut subsister que par l'industrie et le travail. Comment appliquer alors les principes du communisme? Il n'en est pas, de ce que nous avons produit nous-mêmes avec effort et dont la conscience nous déclare propriétaires légitimes (*Voyez* le mot PROPRIÉTÉ), comme de ce que nous arrachons aux autres ou puisons sans peine dans le vaste sein de la nature. Chacun revendique la création de ses mains ou de son esprit; chacun s'identifie avec son œuvre, et se croit le droit d'en disposer selon les lumières de sa raison ou les affections de son cœur, sous la condition de ne pas faire tort aux autres. Veut-on faire violence à ce sentiment naturel et forcer tous les hommes à traîner le même char, à travailler chacun pour tous, autant qu'il est nécessaire aux besoins et même aux passions de tous; on aura de nouveau l'esclavage politique, qui pèsera, cette fois, non sur une partie de la société, sur une race maudite ou vaincue, mais sur la société ou la communauté tout entière. Il est vrai que les défenseurs du communisme comptent beaucoup sur le dévouement dans une société soumise à leur régime. Mais ce dévouement pour tous, pour l'Etat, pour le genre humain, puisque le genre humain ne doit plus former qu'une seule nation, peut bien trouver place dans quelques âmes d'élite et les soutenir dans quelques occupations élevées, comme la science, l'administration et la guerre : il ne saurait être le mobile de tous les hommes, dans les plus humbles et souvent les plus repoussants métiers. Le communisme,

lorsqu'il veut passer de la théorie dans la pratique, et se substituer aux institutions régnantes comme la forme définitive ou comme la seule forme légitime de la société, a donc besoin de la contrainte, tant pour subsister que pour s'établir; la servitude lui est nécessaire au même degré que la spoliation, comme le prouvent surabondamment les essais communistes qui ont été tentés dans la société européenne, depuis les anabaptistes du XVIe siècle jusqu'à nos jours. On devine quel sera l'effet de ce régime dans l'ordre économique : déchargé de toute responsabilité envers lui-même et envers les autres, n'ayant que sa tâche quotidienne à fournir, l'individu descendra au rang d'automate; toutes les facultés s'engourdiront, toute énergie s'éteindra, et à la servitude viendra se joindre le besoin. Aussi un célèbre écrivain de notre temps, celui-la même qui s'est élevé avec le plus de violence contre la propriété, a-t-il parfaitement défini le communisme *la religion de la misère.*

Le communisme n'est pas plus supportable dans son principe que dans ses effets : car le principe qu'invoquent les communistes, les uns, comme certains sectaires, au nom de la religion; les autres, comme Rousseau, Mably, Morelly, Babeuf et leurs modernes successeurs, au nom de la raison, c'est l'égalité naturelle de tous les hommes. En sortant des mains de Dieu et de la nature, les hommes, disent-ils, se sont trouvés tous égaux; ils avaient les mêmes organes, les mêmes besoins, le même degré d'instruction, d'intelligence, et ils jouissaient en commun des mêmes biens; la propriété seule les a faits inégaux, et, avec la propriété, l'éducation, nécessairement différente pour chaque classe de la société. Qu'on supprime donc la cause, et l'on supprimera l'effet; qu'on rentre dans la communauté, et l'on rentrera dans l'égalité. Mais c'est bien mal comprendre l'égalité que de la définir ainsi; l'égalité est dans la liberté morale, car nous sommes également libres, également responsables de nos actions. L'égalité est dans le droit que nous avons d'user de cette liberté pour accomplir les mêmes devoirs; elle n'est pas ailleurs. Les hommes, quoique semblables, naissent et demeurent inégaux pour toutes leurs facultés, par celles de l'esprit comme par celles du corps; et, en voulant les assujettir au même niveau, on leur inflige la plus dure servitude; on viole, pour une chimère, le plus sacré de tous le droits; on donne pour mesure à l'humanité le dernier degré de l'abaissement et de la faiblesse.

2°. Le communisme, en dispensant les parents de pourvoir à l'éducation et au sort de leurs enfants, et en rendant ce devoir impossible par la destruction de la propriété, aboutit, par un chemin détourné, à la ruine de la famille; mais il ne l'attaque pas directement, comme le fouriérisme. En effet, le trait caractéristique de ce dernier système, son principe et son but avoué, c'est d'affranchir, de justifier et d'exalter toutes les passions; de les considérer comme notre seul mobile, notre seule règle, et le plaisir comme notre seule fin. La passion est, pour Fourier, la même force, la même impulsion qui joue un si grand rôle dans la nature physique sous le nom d'*attraction*, et dans la nature animale sous le nom d'*instinct*. Elle est la seule forme sous laquelle la volonté divine se manifeste dans la conscience ou dans la nature humaine, et lui résister n'est pas seulement une folie, mais une

impiété. Aussi le rôle de la raison n'est-il pas de la combattre, mais de lui aider à la satisfaire en variant, en multipliant ses jouissances et en combinant entre eux nos différents penchants, de manière que tous soient assouvis; car, ce qui nous a fait penser que nos passions sont mauvaises et qu'elles ont besoin d'être réprimées, c'est qu'au lieu de les associer et de les coordonner entre elles, on les a constamment opposées les unes aux autres. Le devoir est donc une pure chimère, née de l'ignorance des lois de la nature; il n'a aucune place dans une société bien organisée.

Nous avons montré ailleurs (*Voyez* le mot Passion, t. iv, p. 596 et 597) quelles sont, d'après Fourier, les trois classes de passions sur lesquelles roule toute la vie humaine, et qui sont, dans notre conscience, comme les organes de l'attraction universelle. Ici, nous n'avons pas d'autre but que de montrer les conséquences que Fourier lui-même a tirées de son principe par rapport à l'ordre social.

La première et la plus directe de ces conséquences, c'est la suppression de la règle des mœurs, c'est la destruction complète de la famille. En effet, sur quoi repose la famille? sur le mariage et sur les devoirs de la paternité. Eh bien, voici ce que c'est que le mariage pour le fondateur de la secte phalanstérienne. Le mariage, dans une société bien organisée, n'est que le libre essor de l'amour, et doit être constitué de telle sorte « que chacun des hommes puisse avoir toutes les femmes et chacune des femmes tous les hommes. » Ce sont les propres expressions dont se sert Fourier dans sa *Théorie de l'association universelle* (t. iv, p. 461). La polygamie sera donc de droit; elle sera en quelque sorte l'essence du mariage; mais elle existera au profit des femmes comme au profit des hommes; et dans cette double polygamie seront établis plusieurs degrés qui répondront aux diverses dispositions de la nature humaine, ou aux différentes espèces d'amour: au premier degré, l'on admettra les amours de passage ou les simples caprices, pour le service desquels il y aura dans l'Etat diverses classes de fonctionnaires appelés des noms significatifs de *bayadères, bacchantes, faquiresses*, etc.; au deuxième degré figureront les *favoris* et les *favorites*, c'est-à-dire les passions d'une certaine durée, mais restées stériles; au troisième degré, les *géniteurs* et *génitrices*, ou les amours temporaires qui n'ont produit qu'un enfant; au quatrième et dernier degré, les *époux* et *épouses*, qui s'accorderont ce titre réciproquement et volontairement, après une union éprouvée par les années ou cimentée par la naissance de plusieurs enfants. Du reste, aucune de ces liaisons ne portera préjudice aux trois autres; car elles pourront être contractées simultanément par la même personne avec des personnes différentes. C'est dire, en d'autres formes, que le mariage sera aboli et remplacé par le libertinage le plus effréné. Encore Fourier ne reste-t-il point dans ces termes, et ce que son impure imagination promet à l'avenir, notre plume se refuse à le retracer. Quant à la paternité que Fourier admet sous le nom de *familisme*, parmi les douze passions radicales du cœur humain, elle n'est et ne peut être, dans son système, qu'une affection grossière à laquelle aucun devoir, aucun droit n'est attaché, un instinct physique plutôt qu'un sentiment moral, comme l'instinct de la brute pour ses petits. D'ailleurs, comment le père re-

connaîtra-t-il ses enfants dans cette promiscuité hideuse? et s'il les reconnaît, quels devoirs aura-t-il à remplir envers eux, puisque l'Etat les prend dès leur naissance pour les élever à ses frais et les initier aux fonctions pour lesquelles il les juge propres? Vainement quelques écrivains plus récents de la secte phalanstérienne ont-ils dissimulé ou repoussé cette doctrine; elle est, on peut le dire, la partie la plus positive du système de Fourier, la conséquence la plus nette de son principe, et celle qui entrerait la première dans la pratique, si la pratique pouvait être essayée sans entrave.

Il est vrai cependant que Fourier poursuivait un but plus général. Ce n'est pas seulement la famille, c'est la société tout entière, c'est la civilisation elle-même, objet de ses malédictions et de sa colère, qu'il voulait remplacer par une société nouvelle, exclusivement fondée sur l'attraction, et où les passions humaines, affranchies de toute contrainte, concourraient par leur accord et leur liberté même à la félicité commune, une félicité telle que l'imagination la plus hardie ne pourrait l'égaler. Le nom de cette société, c'est l'*harmonie;* et le fait qui la représente le plus immédiatement, il faut dire aussi le plus complétement, le *phalanstère.* On appelle phalanstère un bâtiment, ou plutôt un palais d'une forme particulière, contenant une *phalange,* c'est-à-dire une association de seize cents à deux mille personnes, et entouré d'un terrain suffisant pour l'industrie et la subsistance de cette population. Le phalanstère a été souvent considéré comme la commune de la société harmonienne; mais, en réalité, il forme un Etat indépendant et souverain : car la hiérarchie politique que Fourier veut établir entre les trois millions de phalanstères qu'il promet à notre globe, n'est accompagnée d'aucun pouvoir; les divisions qu'il imagine sous les noms d'*unarchie, duarchie, triarchie,* etc., pour faire de la terre une seule république dont la capitale serait Constantinople, ne sont que des divisions géométriques et des mots vides de sens. Nous connaîtrons donc le système entier de Fourier, si nous arrivons à nous faire une idée exacte du phalanstère.

Les points capitaux de cette association, après tout ce que nous avons dit de son état moral, sont la constitution de la propriété et l'organisation du travail. En effet, la propriété doit être également éloignée de la division et de la communauté; car la division, c'est l'ordre actuel des choses, c'est le contraire de l'association; et la communauté absolue, c'est l'égalité, c'est-à-dire la contrainte, la réduction de toutes les passions à une même mesure. Le travail doit avoir pour unique moteur l'attraction et se confondre avec le plaisir, en sorte qu'il n'y ait pas une fonction dans la société, si pénible ou si rebutante qu'elle nous paraisse aujourd'hui, qui ne puisse être recherchée et accomplie avec passion. Voici d'abord comment Fourier a cru résoudre le premier de ces deux problèmes.

Toute propriété ressemblera à celle des travaux publics que nous voyons aujourd'hui aux mains des compagnies. Il ne viendrait à l'esprit de personne de réclamer, pour les fonds qu'il a placés dans ce genre d'entreprises, un morceau de chemin de fer ou de canal; mais la valeur totale du canal ou du chemin de fer est estimée en numéraire, et l'on remet à chacun un titre, une ou plusieurs actions représentant la

part qui lui revient de cette valeur. C'est ainsi qu'au phalanstère toutes les propriétés, meubles ou immeubles, capitaux et instruments de travail, seront réunies en un fonds social qui ne pourra pas être divisé, mais sur lequel chaque sociétaire possédera, en raison de ses apports, des actions portant intérêt et transmissibles à volonté.

La même inégalité que nous voyons consacrée dans la propriété est consacrée dans la répartition du revenu ou du bénéfice social. Après le prélèvement des dépenses communes, des frais de construction, des approvisionnements, des réserves, etc., ce qui restera à la société de bénéfice annuel sera divisé en trois parts inégales : $\frac{5}{12}$ seront réservés au travail, $\frac{4}{12}$ aux intérêts du capital, et $\frac{3}{12}$ au talent; en sorte que tous les droits auront satisfaction : ceux de la propriété, ceux du travail, ceux de l'intelligence. Dans la part même du travail, on établira une différence entre les travaux nécessaires, les travaux utiles et les travaux d'agrément; les premiers seront mieux rétribués que les seconds, et les seconds que les troisièmes.

Mais ce n'est pas tout : il faut aussi penser à ceux qui n'ont rien et qui ne trouveraient pas une ressource suffisante dans leur activité ou leur talent. Pour ceux-là, Fourier réclame, sur les revenus communs, un *minimum* assez considérable pour les faire vivre commodément, et qui, augmentant avec les bénéfices de l'association, reçoit le nom de *minimum proportionnel*. Cette part, faite indistinctement à l'oisiveté et au malheur, ne doit pas être considérée comme un bienfait, comme un sacrifice digne de reconnaissance, mais comme une restitution. En effet, l'homme est né avec certains droits dont il jouissait dans l'état sauvage, et qui lui assuraient une existence tranquille et heureuse : les droits de chasse, de pêche, de pâture, de cueillette, d'insouciance, de ligue extérieure, c'est-à-dire de former des attroupements, et enfin de *vol*. Ces droits naturels d'une nouvelle espèce que Fourier veut substituer à ceux des philosophes, la société nous les a enlevés; elle doit donc les restituer en assurant, sans condition, à chacun de ses membres, un sort non moins heureux que celui dont il jouissait dans l'état de nature.

Quant au travail, qui supportera toutes ces charges, il ne pourra point faillir, puisqu'il sera une passion, et il deviendra une passion par la manière savante dont on saura l'organiser. D'abord on travaillera en commun, chacun à ce qui lui plaît et avec qui il lui plaît, ce qui donnera à toutes les occupations le charme qu'on trouve aux vendanges et aux moissons. Ensuite, le travail sera entièrement divisé, et par là même très-facile, très-propre à satisfaire tous les goûts, à développer toutes les vocations; il recevra, en outre, de nouvelles forces de l'esprit d'émulation que produira cette division entre les différentes séries de travailleurs attachées aux diverses branches de l'industrie et les groupes composant chaque série. Enfin, un dernier attrait naîtra de la variété : car, grâce à la division du travail, une même personne pourra exercer jusqu'à trente professions et changer plusieurs fois dans un jour de groupe et de série. Ces trois conditions du travail correspondent à un même nombre de passions sur lesquelles reposent, d'après Fourier, la vie et l'harmonie de la société : la *papillonne*, ou l'amour du changement; la *cabaliste*, c'est-à-dire l'esprit de rivalité, l'émulation; et la

composite, ou l'ivresse qui naît en nous du mélange de plusieurs plaisirs. Mais, indépendamment de ces passions générales, il y en a de particulières qui réclameront certaines fonctions moins attrayantes, en apparence, que les autres. Ainsi, un grand nombre d'enfants ont le goût de la saleté; au lieu de les corriger, comme on fait maladroitement sous le régime de la civilisation, on les enrégimentera sous le nom de *petites hordes*, et on leur confiera les travaux les plus immondes. D'autres se font remarquer par leur gourmandise, on en fera les cuisiniers, les pâtissiers et les confiseurs du phalanstère. On se rendra réciproquement, par amitié ou par amour, les humbles services abandonnés aujourd'hui à la domesticité.

Si l'âme se soulève de dégoût devant l'immoralité de ce système, l'esprit n'est pas moins choqué des inconséquences et des chimères qu'il renferme. La propriété, telle que Fourier la conçoit, c'est le communisme; et son organisation du travail, une hallucination. Comment, en effet, échapper au communisme quand on n'est pas maître de son capital, quand on n'est pas libre de le retirer ou de le racheter, quand on n'a pas le droit de l'exploiter ou de le dépenser à sa manière? Comment échapper au communisme quand la société se reconnaît le devoir de procurer à tous ses membres une vie commode, sans aucune condition de service rendu? Comment échapper au communisme quand la famille est détruite de fond en comble, et que, personne ne pouvant reconnaître son sang, tous les enfants appartiennent nécessairement à l'Etat? Comment échapper au communisme quand l'attraction est la seule règle de la vie humaine, et qu'ayant obéi tous deux à cette loi, celui qui travaille et celui qui se repose ont exactement les mêmes droits? Mais il y a plus : pour être parfaitement fidèle au principe de Fourier, il faut rétribuer chacun, non suivant ses œuvres, mais suivant ses désirs. Sans doute, le travail attrayant serait une réponse à cette objection; mais le travail attrayant, dans le sens absolu où Fourier le conçoit, le travail changé en passion dans toutes les fonctions possibles; c'est une chimère qu'il suffit d'énoncer pour la détruire. La terre ne devient féconde, le métal ne se transforme sous nos doigts, la pierre ne s'élève en murailles qu'arrosés de nos sueurs. Jamais le plaisir ne prendra la place de la nécessité et du devoir. Jamais l'homme ne pourra s'attacher sérieusement qu'à une seule profession; celui qui en exerce plusieurs à la fois, les exerce mal. Et quant à la division du travail, si elle s'applique avec succès à des œuvres purement mécaniques, elle est très-limitée dans les occupations qui demandent le concours de l'intelligence et de l'art.

3°. En ruinant la famille et la propriété, Fourier ne laisse rien subsister de l'individu; mais il croit fermement le respecter et apporter son affranchissement, puisque la liberté, pour lui, n'est pas autre chose que la puissance de satisfaire toutes ses passions (*Voyez* son *Traité du libre arbitre*). C'est, au contraire, contre l'individu et la liberté individuelle qu'a été imaginé surtout le système saint-simonien.

Le saint-simonisme a succombé dans la tentative qu'il fit, il y a une vingtaine d'années, pour réaliser ses doctrines. Il a succombé par sa propre impuissance encore plus que par les arrêts de la justice, et il

n'est pas même resté à l'état de parti comme le communisme et le fouriérisme ; mais ses principes ont profondément perverti les esprits, en y laissant comme une scorie de matérialisme et de panthéisme, de prétentions religieuses et d'égoïsme positif, de licence individuelle et d'aspirations au despotisme ; ils se sont fondus dans les autres sectes socialistes, en même temps qu'ils ont conservé leur caractère propre dans une certaine philosophie verbeuse, confuse, dithyrambique, algébrique, qui, faute d'autre nom, peut recevoir, à bon droit, celui de philosophie *humanitaire;* car l'homme, l'individu, y disparaît complétement devant l'humanité.

Ce qui distingue particulièrement le saint-simonisme, c'est qu'il est tout à la fois une religion et une institution politique, une Eglise et une société temporelle étroitement et sciemment confondues. Le dogme de cette Eglise c'est le panthéisme, et le dernier mot de cette organisation sociale, le despotisme, le pouvoir absolu d'un seul homme qui réunit sur sa tête la tiare et la couronne, qui gouverne sans contrôle les personnes et les consciences.

Le panthéisme saint-simonien ne s'est jamais dissimulé; aspirant à détrôner, dans l'esprit des masses, le dogme chrétien, il était forcé de parler un langage aussi clair que son propre principe pouvait le permettre. Aussi voici la définition qu'il donnait de Dieu, en tête de ses publications : « Dieu est un, Dieu est tout ce qui est; tout est en lui, tout est par lui; tout est lui. Dieu, l'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini et universel qui se manifeste à nous sous deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, ou comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté. L'homme, représentation finie de l'être infini, est, comme lui, dans son unité active, amour; et dans les modes, dans les aspects de sa manifestation, esprit et matière, intelligence et force, sagesse et beauté. »

La morale qui sort de ce dogme se devine aisément. Si l'esprit et la matière sont également divins et aussi essentiels l'un que l'autre soit à la nature de Dieu, soit à celle de l'homme, pourquoi les subordonner l'un à l'autre? pourquoi la sagesse et l'intelligence seraient-elles préférées à la beauté et à la force? pourquoi l'âme commanderait-elle au corps et la raison aux passions? C'est ce qu'a compris le saint-simonisme quand il a proclamé la *réhabilitation de la chair*, et la légitimité ou plutôt la sainteté des passions. « Sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir! » Telle était sa règle suprême, ou, pour parler son langage, sa formule morale. Les législateurs anciens, disaient-ils, s'étaient exclusivement occupés de la matière : Jésus-Christ a émancipé l'esprit; après lui Saint-Simon est venu unir et réconcilier ces deux moitiés inséparables de notre être.

Dans une doctrine semblable, il n'y a pas de place pour la liberté, et la liberté n'existe qu'avec le devoir et la conscience de notre personnalité, qui elle-même est inconciliable avec l'unité de substance. Aussi le saint-simonisme était-il conséquent avec lui-même en proposant un ordre social où l'individu disparaissait dans l'Etat, confondu lui-même avec l'humanité et personnifié dans un seul homme. L'homme, dans la société saint-simonienne, emprunte toute sa valeur

de la fonction qu'il remplit. Il y a trois fonctions principales ; le sacerdoce, la science, l'industrie; par conséquent, il y a trois ordres de fonctionnaires : les prêtres, les savants, les industriels. Chacun de ces trois ordres est représenté par ses chefs dans un conseil suprême appelé du nom de *collége;* et au-dessus du collége est le *père*, c'est-à-dire un chef à la fois spirituel et temporel, dont la volonté est la loi suprême, la loi vivante de la société. C'est ainsi que le saint-simonisme voulait échapper à l'antagonisme qui existe, sous le régime actuel, entre l'Eglise et l'Etat, et qui n'est que la conséquence de la scission établie entre l'esprit et la matière.

La principale tâche du père, c'est de mettre en pratique cette règle de justice : « Chacun doit être classé selon sa capacité et rétribué suivant ses œuvres. » En conséquence, il dispose à la fois des personnes et des biens de l'association. Il dispose des personnes, puisqu'il assigne à chacun les fonctions qu'il doit remplir, et que tout citoyen est élevé au rang de fonctionnaire public. Il dispose également de tous les biens, puisque toute rémunération émane de lui, et que personne ne doit rien posséder qui ne soit une rémunération légitime de ses œuvres personnelles. Aussi le saint-simonisme a-t-il demandé l'abolition de l'hérédité, ce qui est la même chose que l'abolition de la propriété. D'ailleurs, pour être entièrement fidèle au principe de la rémunération selon les œuvres, il faudrait aussi supprimer les donations et les présents entre vifs; car la générosité et l'affection ne sont pas toujours d'accord avec le mérite.

L'abolition de la propriété d'une part, et de l'autre la réhabilitation de la chair, la sanctification des passions, ont conduit le saint-simonisme, sur la fin de sa carrière, à demander la suppression de la famille : car ce n'est point la transformer, comme il le prétendait; c'est véritablement la supprimer que de ne reconnaître d'autre règle que la passion dans les relations mutuelles de l'homme et de la femme. Le code de ces relations devait être promulgué par la femme elle-même, appelée, pour la première fois à une complète émancipation, par la femme-messie, par la *femme libre*, dont le trône était déjà dressé à côté de celui du père.

Le saint-simonisme porte avec lui sa propre réfutation : car il n'est qu'une juxtaposition d'erreurs, dont chacune à part a été mille fois repoussée par la raison et par la conscience du genre humain : le panthéisme en religion, le matérialisme ou l'épicurisme en morale, et le despotisme en politique. Chacun de ces trois systèmes se rencontre au début de la civilisation, et plus le genre humain s'éclaire et s'améliore, plus il s'en écarte. Ainsi le panthéisme religieux a produit le brahmanisme et le bouddhisme; la sanctification des passions est dans la mythologie grecque; et le despotisme est le gouvernement de tous les Etats barbares. Le saint-simonisme est donc en contradiction avec cette loi du progrès qu'il invoque si souvent, et qui est la seule preuve qu'il allègue en faveur de ses doctrines. Quant à la fameuse formule : « A chacun suivant sa capacité, et à chaque capacité suivant ses œuvres, » il est vrai qu'elle exprime parfaitement l'idée de la justice; mais cette idée n'est pas nouvelle dans la conscience humaine; le difficile c'est de la réaliser. Or, quel homme, quel gouvernement peut

se charger d'une pareille tâche? La justice, autant que le permet notre infirmité, se réalisera d'elle-même par la liberté et par les progrès de la raison. Laissez chacun développer ses facultés, sans empêcher les autres d'en faire autant; répandez d'une main libérale l'expérience et les lumières qui seront la conséquence de ces efforts, et chacun occupera la place qu'il est à peu près digne d'occuper; et ses services, répondant à un besoin réel, ne manqueront pas de récompense. Il faut dire toutefois que, de tous les systèmes socialistes, le saint-simonisme est le plus complet, le plus franc, le plus conséquent; il attaque dans leur principe commun, sans hésitation ni détour, les trois conditions essentielles de la société. C'est pour cela même qu'il a succombé plus vite; car une erreur ne peut se soutenir et captiver les esprits qu'en dissimulant une partie de ses conséquences.

Ce tableau succinct, mais fidèle, du socialisme, est pour nous une preuve indirecte, une démonstration *par l'absurde*, que l'ordre social se confond avec l'ordre moral, et que, sans le respect de ces trois choses, la liberté, la propriété, la famille, la société est impossible. Le socialisme a donc une utilité négative : c'est d'inspirer l'horreur de l'immoralité et du despotisme, sous quelque nom qu'ils puissent se cacher, et de pousser les hommes, par la seule crainte de ces deux choses, vers la liberté et la justice, vers le respect de la personne humaine. Le socialisme a encore un autre usage : en dévoilant avec passion pour le besoin de sa cause, et en peignant sous les plus sombres couleurs les maux de la société telle qu'elle est constituée aujourd'hui, il tire de leur engourdissement et de leur sécurité les heureux de la terre, il les pousse à s'occuper des classes souffrantes, et ce que l'utopie n'a pu faire dans la servitude, la charité, la raison, la prévoyance le feront peu à peu dans la liberté.

On trouvera, sur le socialisme, tous les renseignements bibliographiques dans les deux ouvrages suivants : *Études sur les réformateurs*, par M. Louis Reybaud; 4e édit., 2 vol. in-8°, Paris, 1844. — *Histoire du communisme*, par M. Alfred Sudre, in-12, ib., 1848. — On pourra consulter aussi le *Communisme jugé par l'histoire*; 2e édit., in-12, Paris, 1849, par l'auteur de cet article.

SOCRATE. Il naquit à Athènes la quatrième année de la 77e olympiade (470 avant J.-C.); son père, Sophronisque, comme on sait, était sculpteur, et sa mère Phénarète était sage-femme. Il étudia certainement la sculpture. Timon, cité par Diogène Laërce, l'appelle λιθοξόος, polisseur de pierres. Diogène même rapporte que l'on montrait de son temps, dans la citadelle d'Athènes, des Grâces voilées, dues, disait-on, au ciseau de Socrate. Ce qui est probable, c'est que cette première éducation donna à Socrate le goût du beau et le sentiment des arts si particulier à son école. On ne sait rien, du reste, de sa jeunesse. Une anecdote intéressante semble prouver que Socrate était né avec de mauvais penchants. Zopyre, physionomiste célèbre, rencontrant un jour Socrate entouré de ses disciples, déclara, après avoir examiné les traits bizarres de sa figure, qu'ils attestaient des penchants vicieux. Comme les disciples se mettaient à rire de ce singulier diagnostic, Socrate les arrêta, et avoua qu'il était né en effet avec de mauvaises pas-

sions, mais qu'il les avait vaincues par la force de sa volonté. Tou nous donne à supposer qu'il passa sa jeunesse à s'instruire, soit tou seul, soit à l'école de maîtres célèbres. Son père lui avait appris l sculpture; Damon lui enseigna la musique, qu'il étudia encore plu tard avec Counos. Il suivit aussi vraisemblablement les leçons de Prc dicus; il apprit la géométrie avec Théodore de Cyrène; il savait enfi l'astronomie et les sciences mathématiques à peu près autant qu'homm de son temps. Quant à la philosophie, il est certain, malgré de fauss traditions, qu'il ne connut la doctrine d'Anaxagore que par ses livres c'est ce que nous apprend Platon dans *le Phédon*. Aristoxène, qui l prétend disciple d'Archelaüs, est une trop mauvaise autorité pour mé riter aucune confiance. Enfin, Xénophon nous dit positivement qu' fut son propre maître en philosophie, αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας (*Conv* liv. I, c. 5).

Socrate ne partagea pas le goût des philosophes ses prédécesseu pour les pérégrinations lointaines. Il ne fit jamais aucun voyage, qu qu'en disent de fausses traditions, et, selon Platon lui-même, un seule fois dans sa vie, il alla à l'isthme de Corinthe. C'est à peine s' sortait de l'enceinte même de la ville. Platon nous le peint, dans l *Phèdre*, entraîné par hasard, et contre sa coutume, dans les campa gnes d'Athènes. Pour Socrate, l'homme était tout : il passait sa vie s'examiner lui-même et les autres; il ne lui restait aucune curiosit pour les choses extérieures.

La même raison l'éloignait des affaires publiques; il répétait souven les maximes des anciens sages qui conseillent cet éloignement. Il affec tait une grande inhabileté au maniement des affaires humaines, e estimait trop haut la vie morale pour la sacrifier à la vie politique Il déclarait que celui qui veut se mêler de corriger les hommes ne do prendre aucune fonction dans l'Etat, s'il veut vivre quelque temp Mais, en fuyant les honneurs et les charges, il accomplissait d'u manière inflexible les devoirs du citoyen, et nul ne le surpassait pa courage et la justice, les deux vertus civiques par excellence. So on le vit souffrir, sans se plaindre, toutes les privations; il mar pieds nus, à peine couvert, sur la glace; supportait la faim et l tigue mieux qu'Alcibiade lui-même et les autres soldats; il com à Delium, à Potidée, à Amphipolis. Il était à la bataille comme les rues d'Athènes, l'allure superbe, le regard dédaigneux. Dans de ces combats, il sauva la vie d'Alcibiade et de Xénophon. A Ath Socrate ne remplit qu'une seule fois une fonction publique. I prytane quand on fit le procès aux dix généraux des Arginuses : défendit devant le peuple. Plus tard, sous la domination des Tr il refusa, malgré les relations qui l'unissaient à quelques-uns d eux de leur amener Léon le Salaminien, qu'ils voulaient mettre à Socrate défendit donc la justice contre tous les pouvoirs, contre le ple et contre les tyrans.

Mais, pour être étranger à la politique, il n'en vivait pas d'une manière publique : sa vie était en quelque sorte tout ouverte, φανερῶ. Socrate, en effet, n'avait point d'école; il n'enseignait pas un lieu fermé; il ne publia point de livres. Son enseignement fu perpétuelle conversation. Socrate était partout, sur les places p

ques, dans les gymnases, sous les portiques, partout où il y avait réunion de peuple; il aimait les hommes, et les cherchait. Il causait avec tout le monde et sur toute espèce de sujets. Il parlait à chacun de ses affaires, et savait toujours donner à la conversation un tour moral. Son bon sens, si juste, trouvait en toute circonstance le meilleur conseil: il réconciliait deux frères; il enseignait à son propre fils le respect d'une mère violente et importune; à un homme ruiné, il présentait la ressource du travail, et lui apprenait à mépriser l'oisiveté comme servile; à un riche, il fournissait un intendant pour le soin de ses affaires; il faisait sentir à un jeune homme présomptueux et ambitieux son ignorance des affaires publiques. Au contraire, il encourageait l'ambition d'un homme capable, mais timide et trop modeste. Enfin, il parlait peinture avec Parrhasius, sculpture avec Cliton le statuaire; il causait de rhétorique avec Aspasie, et, ce qui est un curieux trait de mœurs, il enseignait à la courtisane Theodota les moyens de plaire.

Socrate aimait passionnément les jeunes gens. C'était un plaisir pour lui de s'entourer d'une jeunesse curieuse et intelligente, qu'il ne corrompait pas, comme le prétendirent ses accusateurs, mais qu'il séduisait à une morale nouvelle, et à une religion plus pure que celle de la république; il ne leur enseignait pas le mépris de l'autorité paternelle, mais il leur apprenait vraisemblablement à placer la raison et la justice au-dessus de toute autorité humaine, en ayant soin d'ajouter, sans doute, que l'une des parties essentielles de la justice et de la piété est l'obéissance respectueuse aux parents, comme on le voit dans son enseignement avec Lamproclès, son fils aîné. Enfin Socrate, quoiqu'il parlât toujours d'amour, et quoique sensible comme un Grec et un artiste à la beauté physique, aimait surtout la beauté morale, et s'attachait cette jeunesse d'élite par une sympathie extraordinaire. C'est surtout à cette sympathie, nous dit Platon dans *le Théagès,* que Socrate dut les merveilles de son enseignement. Il est difficile aujourd'hui de se rendre compte des séductions de cette parole évanouie. Xénophon nous en a conservé la grâce, l'élégance et la simplicité : on sent que cette bonhomie mêlée d'ironie devait toucher les jeunes âmes. Mais était-ce assez pour les conquérir? Est-ce assez pour expliquer cet enthousiasme dont parle Alcibiade dans *le Banquet?* « En l'écoutant, les hommes, les femmes, les jeunes gens étaient saisis et transportés. Pour moi, ajoute-t-il, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais agité de la manie dansante des Corybantes; ses paroles font couler mes larmes. » Faut-il croire que Platon prête ici à Socrate son propre enthousiasme? Nous ne le pensons pas : il est plus probable que Xénophon n'a pas compris le personnage entier de Socrate, ou encore qu'il a été incapable de le rendre dans toute son originalité. Nous voyons dans Platon deux traits qui paraissent affaiblis dans Xénophon : l'ironie et l'enthousiasme. Alcibiade appelle Socrate un effronté railleur, et le compare au satyre Marsyas. Xénophon a, en général, adouci le caractère de la raillerie socratique : il est probable que c'est à ses traits mordants que Socrate dut en grande partie ces inimitiés qui le firent périr. Un de ces traits, rapporté par Xénophon, nous explique la haine de Théramène et de Critias. Socrate ne dut pas ménager davantage les chefs du parti populaire.

En même temps, son enthousiasme, tempéré sans doute par la ir et la grâce, mais engendré par une foi vive dans son génie, et le ment ardent d'une mission divine, dut révolter les hommes méd et superstitieux, comme le signe d'un orgueil exagéré. Le fo génie de Socrate est le bon sens; mais un bon sens à la fois aigu passionné, armé de l'ironie, échauffé par l'enthousiasme.

Platon lui prête dans son *Apologie* des paroles sublimes qui ra lent celles des premiers apôtres chrétiens : « Si vous me disiez crate, nous rejetons l'avis d'Anytus, et nous te renvoyons absous, à la condition que tu cesseras tes recherches accoutumées.... je répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous.... Faites ce que vous den Anytus ou ne le faites pas; renvoyez-moi ou ne me renvoyez p ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois.

C'est ici le lieu de nous demander s'il croyait aux dieux de sa p et quelles étaient ces divinités nouvelles qu'on l'accusait d'intro Si nous écoutons Xénophon, Socrate révérait les dieux de l'Et sacrifiait ouvertement dans sa propre maison ou sur les autels pu Xénophon ne nous cite aucune parole injurieuse aux divinités p nes, aucune même qui témoigne d'un seul doute sur leur exist Le dernier mot de Socrate mourant semble indiquer aussi la f paganisme, puisqu'il est douteux que Socrate ait voulu mentir la mort même. D'un autre côté, Xénophon ne cite pas davantag seule parole de Socrate qui implique la croyance aux dieux de lympe. Tout ce que Socrate dit des dieux se peut entendre par ment du Dieu immatériel et unique que nous reconnaissons lui; sa croyance à la divination et aux oracles s'explique très par la pensée d'une Providence particulière toujours présente. Il fiait aux dieux par respect pour la république, et d'ailleurs, il po dans sa pensée adresser ces hommages au Dieu véritable. Il d ainsi se servir fréquemment du nom des dieux populaires, leur lai leurs attributions, mais toujours avec une légère intention d'i dont ses disciples les plus intimes avaient vraisemblablement le se Xénophon, dans ses *Mémorables*, qui étaient une sorte d'apologie vait éviter tout ce qui pouvait charger la mémoire de Socrate et do raison à ses accusateurs. Dans les dialogues de Platon, Socrate avec plus de hardiesse. Il dit, dans *le Phèdre*, à propos d'une mythologique, qu'il n'a pas assez de loisir pour en chercher l'ex tion, qu'il se borne à croire ce que croit le vulgaire, et qu'il s'oc non de ces choses indifférentes, mais de lui-même. Ces paroles montrent bien comment se comportait Socrate à l'égard de la rel populaire : il en parlait peu; et s'il en parlait, c'était sans pris, mais avec un demi-sourire et un léger dédain. Dans *l'E phron*, Platon va plus loin. Est-ce lui-même qui parle, ou le So véritable? il est difficile de le savoir; mais il est probable q pensée de ce petit dialogue est tout à fait socratique : c'est l'oppo de la morale et de la mythologie.

On ne peut donc nier qu'il n'y eût quelque chose de plausible l'accusation dirigée plus tard contre Socrate. La vérité est qu' croyait guère aux dieux de la république. La manière même d

se défend dans l'*Apologie*, justifie l'accusateur. Socrate, en effet, croyait à Dieu; mais, par cela même, il ne croyait pas aux dieux : c'était son crime alors, c'est aujourd'hui sa gloire, et il est heureux pour lui que ses accusateurs aient eu raison. Mais, quand on lui reprochait d'introduire de nouveaux dieux dans l'Etat, ici sa défense était pleine de force et de raison. De quels dieux parlait-on? Ce n'était pas sans doute du Dieu unique et parfait dont il enseignait l'existence : car souvent les poëtes et les philosophes, sans nier les autres dieux, attribuaient cependant la suprématie à Jupiter et le distinguaient entre tous par les attributs de la toute-puissance. D'ailleurs, Socrate, dans sa démonstration de la Providence, se servait ordinairement du langage populaire, et mêlait volontiers Dieu et les dieux, laissant à l'intelligence exercée de ses disciples le soin de comprendre le vrai sens de ses paroles. Enfin Socrate, dans sa défense sur ce point de l'accusation, ne fait jamais allusion à ce dieu nouveau qu'il a introduit sur les ruines du polythéisme, à ce dieu inconnu dont saint Paul rencontra plus tard le temple à Athènes. La divinité nouvelle que l'on reprochait à Socrate, c'était son démon familier. Ici Socrate était très-fort contre l'accusation. La religion païenne reconnaissait des démons, c'est-à-dire des divinités de toutes sortes, nées du commerce des dieux avec les mortels. De plus, la mythologie grecque supposait la communication continuelle des dieux et des hommes : elle faisait parler les dieux par la voix des oiseaux, des sibylles, du tonnerre; Socrate, en admettant qu'un certain dieu lui parlait directement, lui donnait des conseils, lui révélait l'avenir, n'affirmait rien que de conforme à la religion de l'Etat.

Qu'était-ce enfin que ce démon familier dont on a tant parlé? Socrate, qui avait, selon Plutarque, délivré la philosophie de toutes les fables et de toutes les visions dont Pythagore et Empédocle l'avaient chargée, est-il tombé à son tour dans une superstition nouvelle? Socrate a-t-il cru à un dieu particulier chargé de veiller sur lui seul, et admettait-il sérieusement l'existence des demi-dieux ou démons, dont il s'autorise pour se défendre dans l'*Apologie?* Socrate était-il un mystique, comme le pensent les uns, un monomane, comme on a osé l'écrire? Était-il enfin un imposteur qui jouait l'illuminisme pour tromper ses adeptes? Socrate était un personnage très-complexe, dans lequel mille nuances s'unissaient sans se confondre. Ainsi il fut certainement l'adversaire du polythéisme, mais pas assez pour qu'on puisse affirmer sans réserve qu'il n'admettait aucune puissance intermédiaire entre Dieu et l'homme. Sans doute, la raison dominait en lui, mais non sans que l'inspiration y eût aussi son rôle, et une inspiration tellement mesurée, qu'elle était rarement sans un certain mélange de douce ironie. Cette inspiration paraît n'être, la plupart du temps, chez Socrate, que la voix vive et pressante de la conscience; mais quelquefois elle était quelque chose de plus : elle prenait un caractère prophétique, et enfin il était des moments où elle devenait presque de l'extase. Platon nous rapporte, dans *le Banquet*, que l'on vit Socrate se tenir vingt-quatre heures debout dans la même situation, livré à une méditation profonde. Il y avait donc, sans aucun doute, quelque chose de mystique dans l'âme de Socrate. Plutarque nous dit qu'il regardait comme arro-

gants ceux qui prétendaient avoir des visions divines, mais qu'il écoutait volontiers ceux qui avaient entendu des voix, et s'en entretenait avec eux. Le dieu de Socrate était donc une sorte de voix intérieure qui n'était d'ordinaire que la conscience, plus vive chez lui que chez les hommes de son temps, mais qui souvent devenait un avertissement mystique de l'avenir, et lui paraissait une parole de Dieu même. Ce fut le secret de la force d'âme de Socrate, de sa persévérance dans son dessein, de son courage devant la mort.

Si Socrate a été tel que nous venons de le peindre, c'est-à-dire tel que le représentent tous les écrivains de son temps : un modèle de patience, de tempérance, de douceur; s'il joignait à ces vertus toutes les qualités de l'homme aimable; s'il fut lié d'amitié avec tout ce qu'il y eut à Athènes de plus distingués, comment expliquer la satire injuste dont *les Nuées* d'Aristophane nous ont conservé le souvenir? Comment Aristophane, qui connaissait Socrate, qui s'asseyait à côté de lui, à la même table, chez des amis, comment put-il travestir sciemment un homme aussi respecté? Comment lui a-t-il prêté les subtilités les plus puériles et les maximes les plus décriées de ces mêmes sophistes que Socrate passait sa vie à combattre? C'est qu'Aristophane est le partisan des vieilles mœurs, de la vieille Athènes, chaque jour transformée par la démocratie et la philosophie. Il avait accablé de ses traits mordants le représentant de la démocratie athénienne, Cléon; il crut devoir frapper en même temps le représentant de la philosophie. En politique, Socrate et Aristophane étaient du même parti, l'un et l'autre partisans du gouvernement aristocratique, ou plutôt de l'ancienne démocratie athénienne, constituée par Solon; mais en philosophie ils se séparaient. Aristophane [...] rattachait à cette chaîne de poëtes qui avaient fondé et consacré [...] religion mythologique de la Grèce : il célébrait Eschyle, et critiq[...] Euripide, complice de l'affaiblissement des croyances et des mœ[...]urs. La philosophie, qui depuis deux siècles minait la religion popu[...]aire, dut paraître à Aristophane le principe de la décadence. Sans disti[...]nguer entre les différents philosophes, il les considérait tous comme sop[...]histes et leur prêtait à tous, en général, l'incrédulité de quelques-uns[...]

En outre, le doute socratique, si excellent pour former l'esprit [...], était évidemment dangereux pour la fidélité aux vieilles mœurs, aux [...] vieille[s] traditions : Aristophane pouvait le confondre facilement avec l[...]e dou[te] sophistique. Enfin, les singularités de la personne de Socrate, s[...] son [...] de goût pour les poëtes, dont hérita son élève Platon, les fautes d[...]e q[uel]ques-uns de ses plus illustres disciples, purent se réunir à tout l[...]e pour attirer sur lui les traits perçants de l'auteur des *Nuées*. San[...]s il n'est pas juste de compter Aristophane parmi les accusate[urs] [...] Socrate et les auteurs de sa mort; mais il faut lui laisser la res[...]sp[onsa]bilité qui lui appartient. L'idée qu'il donna de Socrate ne fit que [...] dir avec le temps. Anytus et Mélitus n'eurent plus tard qu'à t[...] tra[...] dans un acte d'accusation les calomnies d'Aristophane : ils t[...] tro[u]rent la passion du peuple toute prête à les écouter.

Voici les propres termes de cet acte, tel qu'il était conservé au [...] tem[ps] de Diogène Laërce au greffe d'Athènes : « Mélitus, fils de M[...]élitus du bourg de Pittéas, accuse par serment Socrate, fils de Sophro[...]isque, du bourg d'Alopèce. Socrate est coupable, en ce qu'il ne reconn[...]aît pas

les dieux de la république, et met à leur place des extravagances démoniaques; il est coupable, en ce qu'il corrompt les jeunes gens. Peine de mort. » Ce qui serait plus intéressant que cet acte même, ce serait le développement des motifs qui l'accompagnait. Sur le premier chef, le rejet des dieux du polythéisme, l'accusation a dû produire des preuves, des faits, des détails qui seraient pour l'histoire de la plus grande importance, et que naturellement les apologistes se sont gardés de reproduire; sur tout le reste, l'accusation est manifestement calomnieuse.

Le sentiment de l'iniquité qu'ils commettaient fut vraisemblablement dans l'âme des juges; sans quoi on ne s'expliquerait pas que la condamnation ait eu lieu à une aussi faible majorité. Socrate en aurait pu être quitte pour une simple amende, s'il eût voulu se condamner lui-même à cette légère peine et s'humilier ainsi devant la loi. Mais on peut dire qu'il provoqua sa condamnation par sa fierté sublime. Non-seulement il refusa de se condamner; mais, avec plus d'orgueil peut-être qu'il ne convenait, il demanda d'être nourri au Prytanée jusqu'à la fin de ses jours aux frais du public. Il est difficile de nier que dans l'*Apologie* la fierté de Socrate ne dégénère quelque peu en jactance, et que son ironie n'ait quelque chose de blessant. C'est ce qui explique que la simple condamnation n'ait eu que cinq voix de majorité, et que la condamnation à mort en ait réuni plus de quatre-vingts. Il semble, en lisant cette défense, que Socrate ait volontairement cherché la mort. Peut-être y voyait-il un couronnement naturel de sa doctrine, et pensait-il que la vérité avait besoin de la consécration du martyre.

Une fois en prison, Socrate fut aussi simple que sublime. Il se consola de la captivité par la poésie : il composa un hymne en l'honneur d'Apollon; il traduisit en vers les fables d'Esope. Ses amis, ses disciples venaient le visiter pendant les heures où la prison était ouverte au public. Ils le supplièrent plusieurs fois de consentir à son évasion. Criton, son plus vieil ami, avait tout préparé pour sa fuite. Socrate refusa : il voulut donner jusqu'au bout l'exemple de l'obéissance aux lois d'Athènes. Après avoir passé les derniers instants de sa vie au milieu de ses disciples en sublimes entretiens, il mourut en prononçant cette dernière parole : « Nous devons un coq à Esculape. » Il devait, en effet, un dernier hommage au dieu de la médecine, qui venait de le guérir de la vie par la mort. « Voilà, dit Platon, la fin de notre ami, de l'homme le meilleur des hommes de ce temps, le plus sage et le plus juste de tous les hommes. »

Quelque influence que l'on accorde à la personne de Socrate sur les mœurs et les idées de son temps, il ne faut pas oublier qu'il fut le fondateur d'une grande école et le promoteur de toutes les recherches philosophiques qui se développèrent en Grèce après lui. Non-seulement l'Académie, mais le Lycée, rameau détaché de l'Académie, mais l'école stoïcienne et épicurienne, mais le pyrrhonisme même, toutes les écoles grecques, en un mot, prétendirent se rattacher à Socrate, et non sans raison; car s'il y a dans la doctrine de Socrate des opinions particulières que développa surtout Platon, son plus grand disciple, sa philosophie se signale cependant par un esprit général qui fut à peu près commun à toutes les écoles philosophiques de la Grèce.

On peut dire que Socrate a fondé non tel ou tel système de philo sophie, mais la philosophie elle-même, c'est-à-dire l'esprit philosc phique, l'esprit d'observation et d'analyse qui s'attache à découvri ce qui est, au lieu de supposer ce qui pourrait être. Qu'est-ce qu'étai en effet, la philosophie avant Socrate? une sorte de divination plut qu'une recherche patiente et sincère de la vérité. On adoptait sur d vagues analogies quelque principe général qu'on appliquait ensuil comme on pouvait aux phénomènes de la nature, en appelant a secours de l'hypothèse certains procédés logiques, certains raisonne ments particuliers, comme ceux de l'école éléatique ou de l'école at mique. Tel est le caractère général des premiers systèmes de la Grèc où le vrai même est sans preuve et sans autorité. La sophistique, sa s'attacher à aucun système, prenait la philosophie non pour u science, mais pour un artifice au moyen duquel on peut tout démon trer et tout renverser, qui peut servir également à soutenir les thès les plus opposées. Socrate est venu combattre à la fois le sophisme l'hypothèse. Il enseignait à ses disciples à aimer la vérité et à la che cher pour elle-même, dans les faits, par une lente et patiente investi gation, sans aucun parti pris d'avance.

C'est cet esprit même qui le conduisit à faire de l'homme, de l'hom intellectuel et moral, de l'âme humaine, en un mot, la base de s observations et de ses recherches; car qu'est-ce que nous pouvons voir si nous nous ignorons nous-mêmes? Qu'y a-t-il de plus prè nous que nous, de plus immédiatement certain, en même temp plus digne de notre intérêt, que ce qui touche à notre propre exist et à celle de nos semblables? De là la fameuse maxime : « Connai toi-même, » à laquelle Socrate attachait un sens tout à la fois spéci et pratique. Il voulait que la philosophie fût particulièremen disons-le, exclusivement la science de l'homme. Toute autre conn sance, surtout la physique telle qu'on la comprenait avant lui, c' à-dire la science universelle de la nature, lui semblait vaine et m dangereuse; mais il voulait que la science de l'homme se conf avec la sagesse, qu'elle tendît à nous rendre heureux et meill C'est ce qui résulte clairement de ces paroles citées par Xéno (*Mémor.*, liv. IV, c. 2) : « N'est-il pas évident que les hommes jamais plus heureux que lorsqu'ils se connaissent eux-mêmes, malheureux que lorsqu'ils se trompent sur leur propre compt effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes sont instruits de ce q convient, et distinguent les choses dont ils sont capables ou non bornent à faire ce qu'ils savent, cherchent à acquérir ce q manque, et, s'abstenant complétement de ce qui est au-dessus d connaissance, ils évitent les erreurs et les fautes. Mais ceux qui connaissent pas eux-mêmes et se trompent sur leurs propres f sont dans la même ignorance par rapport aux autres hommes choses humaines en général; ils ne savent ni ce qui leur manq ce qu'ils sont, ni ce qui leur sert; mais, étant dans l'erreur s choses, ils laissent échapper les biens et ne s'attirent que des m Que l'on étende ces observations à l'homme en général, on a vrai caractère de la philosophie de Socrate, une philosophie qui s'appuie sur l'observation intérieure.

Sans être aussi exclusifs que leur maître, tous les disciples de Socrate et même tous les philosophes qui sont venus après lui ont vu dans l'homme, dans sa nature, dans son principe, dans sa fin, l'objet le plus essentiel de la philosophie. Tandis qu'auparavant l'homme n'était, pour ainsi dire, qu'un accident dans la science, parce que la science elle-même cherchait d'abord à embrasser toute la nature, au sein de laquelle nous tenons si peu de place, il devient maintenant le centre de la science et le but de toutes les spéculations. C'est pour lui et par rapport à lui qu'on étudie le reste; c'est par les lois de son intelligence qu'on détermine la nature et les rapports de tous les êtres.

Après avoir défini le caractère général de sa philosophie, nous allons montrer comment Socrate a cherché à la propager chez ses contemporains; nous allons faire connaître sa méthode d'enseignement, méthode toute personnelle, et qu'il ne faut pas confondre avec la méthode de toute philosophie et de toute science. Quand nous aurons donné une idée de sa méthode, nous exposerons ses opinions, ses idées particulières sur les questions qui lui paraissaient seules dignes de la philosophie.

La méthode de Socrate se composait de deux procédés : l'un purement critique, qui avait pour but de confondre l'erreur, de dissiper les illusions et d'humilier la fausse science, et qui trouvait principalement son application contre les sophistes; l'autre qui devait donner confiance à la vérité et pousser les esprits à la chercher, à la découvrir, en passant par degrés du connu à l'inconnu, de l'ignorance à la science. Ces deux procédés sont l'*ironie*, dans le sens particulier où l'entendent les disciples de Socrate, et la *maïeutique* (μαιευτική), ou l'art d'accoucher les esprits, art que Socrate comparait plaisamment à celui de Phénarète, sa mère.

On sait comment Socrate employait l'ironie : soit qu'il rencontre un philosophe attaché à l'une des sectes célèbres de ce temps, un sophiste étranger à toutes, fier d'une rhétorique vaine qui lui permettait de tout soutenir et de tout combattre, un jeune homme ignorant mais qui croit savoir, il leur applique à tous le même traitement. Il n'emploie pas de démonstration directe, qui laisse toujours une issue à celui qui écoute; il l'interroge, il le force à lui répondre; il l'amène peu à peu à un aveu de la faiblesse ou de la fausseté de son opinion, et, par une raillerie juste et opportune, il le fait rougir de lui-même. Voilà l'εἰρωνεία, procédé de discussion dont il n'est pas difficile d'imiter la forme, mais que Socrate avait porté à un tel degré de perfection qu'il est resté, pour ainsi dire, sa propriété originale.

C'était aussi l'interrogation qui servait à conduire l'adversaire ou le disciple d'une fausse science à une science meilleure. Une fois que Socrate l'avait amené du doute à l'ignorance, et à l'aveu de son ignorance, il l'élevait ensuite peu à peu à des idées plus exactes; il le faisait chercher en lui-même, et le forçait à découvrir ce qu'il cachait à son insu dans les profondeurs de son intelligence, les germes des idées générales, source de tout raisonnement, et des définitions, objet de la science. C'est pourquoi Aristote nous dit que Socrate fut l'inventeur de l'induction et de la définition.

En effet, comme nous l'apprenons à la fois d'Aristote (*Métaph.*,

liv. v, c. 1) et de Xénophon (*Mémor.*, liv. II, c. 1), son but
dinaire était de découvrir ce qu'il y a de général et d'invai
la morale; par exemple, ce que c'est que le juste et l'injust
et l'impiété, la modération, le courage, etc. Il y arrivait p
tion; non celle qui s'applique aux sciences physiques et d
nous a tracé les règles, non celle qui procède par voie d'ol
et de comparaisons successives, mais une induction plus s
procède par élimination, ou qui, sur les traces de l'analo
successivement d'un objet à un autre, jusqu'à ce qu'elle ar
idée assez claire, assez générale, assez exacte pour satisfai
ment l'esprit. Cette idée une fois trouvée, elle devenait nat
la définition de l'objet proposé, et c'est ainsi que la définitio
méthode de Socrate, se liait nécessairement à l'induction.

Dans cette méthode, si simple qu'elle paraisse, il est fa
en germe les deux parties les plus essentielles de la philosopl
ton : la dialectique et la théorie des idées. La dialectique pla
n'est que l'induction même de Socrate poussée à ses dernier
pements et appliquée à tous les objets de la connaissance
D'ailleurs, le nom même de la dialectique, si nous en jugeoı
nophon (*Mémor.*, liv. IV, c. 5), ne paraît pas avoir été
Socrate; il recommandait à ses disciples de s'exercer beauco
dialectique, ou dans l'art d'interroger et de répondre (τὸ διαλ
de devenir de très-habiles dialecticiens (διαλεκτικωτάτοι), leuı
que c'était le moyen de devenir des gens de bien. Quant à la t
idées, sans doute elle n'existe pas dans Socrate, et il ne la c
pas même de nom, puisque Xénophon lui attribue la recl
genres (τὰ γένη), non celle des idées; mais elle devait sortir d
rie des définitions rigoureuses. Ce rapport n'a pas échappé à
tration d'Aristote. « Socrate, dit-il (*Métaph.*, liv. XIII, c
Brandis), s'étant occupé de morale et non plus d'un systèm
sique, ayant cherché dans la morale ce qu'il y a d'universel
le premier son attention sur les définitions, Platon, qui le s
continua, fut amené à penser que les définitions devaient poı
ordre d'êtres à part, et nullement sur les objets sensibles :
ment une définition commune s'appliquerait-elle aux choses
livrées à un perpétuel changement? »

Cependant, comme nous l'avons remarqué, la méthode d
était plutôt un procédé ou une pratique personnelle, qu'uı
générale. Cette pratique a été observée par ses disciples,
eux que nous en devons la théorie. Socrate ne l'a enseigné
son exemple; il n'a jamais donné de préceptes de logique.
cette manière de chercher la vérité et de la démontrer était
convenait le mieux à son esprit railleur et à sa bonhomie
Elle lui permettait de faire l'ignorant, afin de confondre d'auta
par ses questions répétées, la fausse science des sophistes; ell
mettait, pour expliquer ses questions mêmes, de répéter
instant: « La seule chose que je sache, c'est que je ne sais r
paroles renferment à la fois une leçon de modestie et un pr
méthode, en montrant que le premier degré de la sagesse e
l'esprit libre d'erreur. Elles sont l'expression du doute métho

qu'il pouvait alors être compris et pratiqué, comme le prouve cette comparaison citée par Platon dans *le Sophiste* : « Les médecins pensent que la nourriture n'est pas profitable au corps, si, avant de la prendre, le corps n'a été purgé. De même, ceux qui veulent purifier leur âme, sont obligés, pour la tenir prête à recevoir toutes les connaissances dont elle a besoin, d'en arracher d'abord les prétentions d'un savoir imaginaire. » — « Il n'y a pas d'ignorance plus honteuse, disait encore Socrate, que de croire à ce que l'on ne connaît pas, et il n'y a pas de bien comparable à celui d'être délivré d'une opinion fausse. » C'est exactement ce que Bacon et Descartes ont enseigné vingt siècles plus tard.

Telle a été la méthode de Socrate. Nous allons dire maintenant quelles furent ses opinions sur les principaux sujets de la morale, puisque la morale, pour lui, était la philosophie tout entière ; puisque la science se confondait dans sa pensée avec la sagesse, et que toute spéculation, tout effort de l'intelligence, devait avoir un but pratique, c'est-à-dire un but moral. Ici Socrate avait tout à faire. Les sophistes, en niant toute vérité, avaient nié aussi les lois de la conscience, les principes de la justice et du devoir, la différence du bien et du mal ; et avec les fondements de la morale, ils rejetaient toute croyance religieuse. « Quant aux dieux, disait Protagoras, je ne saurais dire s'ils existent ou s'ils n'existent pas. » Ils faisaient dériver toutes choses de la nature et du hasard ou de la volonté humaine. Ils considéraient l'homme comme l'auteur des dieux et des lois, croyant que la justice est la loi que le plus fort impose au plus faible. Socrate entreprit de relever à la fois l'idée du devoir et l'idée de Dieu, en les rattachant l'une à l'autre, en les éclairant l'une par l'autre, en ruinant du même coup les objections des sophistes et les traditions du paganisme.

Socrate, en effet, pour faire porter ses méditations sur l'homme, ne détournait pas ses regards d'un monde supérieur. Il cherchait à sa manière le principe des choses : ce principe n'était pas pour lui un être abstrait ou une force aveugle, comme l'avaient imaginé ses prédécesseurs : c'était une providence, un être doué de tous les attributs de la sagesse et de la perfection. Socrate a été, si nous osons le dire, le révélateur du Dieu de l'Occident. Tandis que l'Orient tout entier, la Judée exceptée, adorait la nature sous le nom de Dieu ; tandis que la religion grecque n'était encore, sous une forme plus parfaite, que le culte de la nature ; tandis que la philosophie ou supprimait Dieu tout à fait, ou inventait un Dieu métaphysique ou mathématique, inaccessible à l'intelligence, Socrate révéla le Dieu moral, qui depuis a été presque partout reconnu et adoré des nations civilisées. Cette idée d'un Dieu moral éclaire de loin en loin la grande poésie d'Eschyle ou de Pindare, elle est peut-être l'obscure pensée qui se cache sous les symboles de Pythagore. Mais Socrate, le premier, l'a exprimée avec cette simplicité et cette clarté qui ont assuré de tout temps le triomphe du vrai.

Il s'est fait les mêmes questions que les philosophes antérieurs sur l'origine des choses et la composition de l'univers ; mais il n'a pu se contenter de leurs explications abstraites et hypothétiques : il a conçu l'univers comme l'effet d'une cause morale ; il ne s'est point

dit que les phénomènes se produisent parce que cela est nécessaire, mais parce que cela est bon. Enfin, l'observation des choses l'a amené à concevoir, au-dessus de tout, une volonté intelligente, cherchant partout et toujours le mieux. Platon dans *le Phédon,* Xénophon dans *les Mémorables,* s'accordent à nous peindre cette recherche du principe intelligent en toutes choses. Selon Platon, Socrate, émerveillé du principe d'Anaxagore, mais mécontent de l'usage imparfait que celui-ci en avait fait, rejeta insensiblement toutes les explications physiques des phénomènes, et mit partout en lumière le principe du mieux. Xénophon nous le montre également, mais d'une manière plus pratique, développant à Aristodème les heureuses combinaisons du corps humain et l'enchaînement harmonieux des causes et des effets, des moyens et des fins. C'est Socrate qui a le premier introduit dans la philosophie la preuve célèbre connue sous le nom de preuve des causes finales, preuve développée avec tant d'éloquence par Cicéron et Fénelon, et pour laquelle Kant, malgré son profond scepticisme, conserve une sympathie particulière. Socrate ne voit pas seulement dans la nature les traces d'une intelligence, il y reconnaît les preuves d'une puissance essentiellement bonne et pleine de sollicitude pour les hommes; il croit à la présence constante et à l'action infaillible de cette puissance dans tout l'univers; il croit qu'elle a les regards particulièrement ouverts sur les hommes, qu'elle connaît le secret de leurs pensées et de leurs sentiments, qu'elle veille sur eux d'une manière particulière, qu'elle leur révèle ses volontés et leur avenir par la voix des oracles, par les signes des augures, par des avertissements intérieurs et par des voix secrètes que quelques privilégiés entendent dans la profondeur de leur cœur. Socrate enfin a annoncé au genre humain le dogme sublime de la Providence.

Ce dogme donnait à la justice un fondement et une sanction qui lui manquaient auparavant. Socrate rapportait aux dieux, ou plutôt à Dieu, l'origine de la justice et de la vertu : il considérait les lois portées par ce législateur infaillible comme les modèles éternels et immuables de nos lois passagères. Sans doute il définissait la justice l'obéissance aux lois de la patrie : il avait pour les lois le culte que tous les anciens avaient pour la patrie, dont les lois exprimaient la volonté; mais au-dessus de la loi écrite il montrait des lois non écrites, gravées par Dieu dans le cœur de tous les hommes, et qui prescrivent les mêmes choses dans tous les pays. Partout la justice commande d'honorer les dieux, d'aimer et de vénérer ses parents, de reconnaître les bienfaits. Partout ces lois portent avec elles la punition de celui qui les enfreint, témoignage manifeste d'un législateur suprême et toujours présent, quoiqu'invisible. Ainsi la justice, dans sa plus haute acception, n'est pas seulement l'obéissance aux lois de la patrie, mais l'obéissance aux dieux, c'est-à-dire à la Divinité, telle qu'il la concevait, telle que nous venons de la définir.

Nous avons vu que Socrate n'admettait qu'une seule science, celle de la sagesse; toute science qui ne servait pas à la sagesse était une science inutile. Il définissait la science par la sagesse, et la sagesse par la science : le mot σοφία conservait dans sa philosophie le sens vague que lui avaient donné les premiers sages. Ici le caractère général

de sa doctrine paraîtrait se démentir, s'il fallait entendre par science autre chose que la connaissance pratique de ce qu'il faut faire ou éviter dans toute circonstance. Socrate ne voyait dans les différentes vertus que des sciences particulières : il définissait la justice, la connaissance de ce qui est juste; le courage, la connaissance de ce qui est terrible et de ce qui ne l'est pas ; la piété, la connaissance du culte légitime que l'on doit aux dieux. Cette définition de la sagesse et de la vertu conduisait Socrate à des conséquences qui auraient dû répugner à son bon sens. Il pensait que si la vertu est une science, le vice ne peut être qu'une ignorance : car celui qui connaît véritablement le bien, ne peut rien lui préférer; quiconque discerne entre toutes les actions possibles la meilleure et la plus avantageuse, la choisit nécessairement. La méchanceté est donc involontaire.

On comprendra facilement cette confusion, si l'on songe à l'idée que Socrate se faisait du bien et du mal. La faiblesse et le vague des définitions socratiques prouvent combien il faut peu attendre de lui un système rigoureux, mais admirer surtout la direction générale et l'inspiration. Socrate, qui a peut-être eu de tous les philosophes anciens l'esprit moral le plus pur et le plus profond, ne sépare cependant pas le bien de l'utile; ce qui explique sa théorie du vice involontaire, car il est évident que personne ne cherche volontairement ce qui lui est nuisible. Mais il faut dire que Socrate entend par utile ou avantageux tout ce qui est conforme à la dignité et à la véritable liberté. L'âme est-elle libre, maîtrisée par la volupté? Si la liberté est le pouvoir de bien faire, n'est-ce pas une servitude que d'entretenir en nous des maîtres qui nous ravissent ce pouvoir? L'intempérance obscurcit l'esprit, éteint la prudence, précipite l'âme dans des actions basses et honteuses; elle tarit la source des plus pures et des meilleures voluptés; elle nous ôte le goût du beau, le plaisir de servir nos amis, notre patrie, notre famille; elle nous ôte jusqu'au plaisir des sens, car c'est la privation qui rend agréable la satisfaction du besoin. Enfin l'homme intempérant refuserait d'avoir un esclave semblable à lui-même.

Si Socrate a quelquefois confondu les idées dans ses théories morales, il a toujours dans la pratique une justesse et une hauteur de sentiments qui ne se rencontrent pas d'ordinaire dans la morale un peu équivoque des anciens sages. Comme il traite avec noblesse de cette vertu toute antique, l'amitié, qui, avec l'amour de la patrie, tient lieu chez les anciens de la charité du christianisme ! L'honnêteté est, selon lui, le principe de la véritable amitié : l'homme vertueux a seul des amis. Socrate ennoblit aussi, en la ramenant à la vertu, la passion de l'amour : il fait voir avec une éloquence presque poétique les périls de l'amour sensuel; lui-même se disait souvent amoureux ; mais ce qu'il aimait, ce n'était pas la fleur de la beauté dans les corps, c'étaient les nobles dispositions de l'âme. Il encourageait par d'aimables et opportunes exhortations l'amour fraternel, l'obéissance filiale, la piété envers les dieux. Il s'élève même au-dessus des préjugés de son temps avec une simplicité profonde, en recommandant le travail comme le plus noble moyen de gagner sa nourriture, comme le plus sûr garant de la paix et de la concorde. L'idée de la servilité du travail était tellement répandue en Grèce, et même à Athènes, que

plus tard Aristote vit dans le travail le principe et le cachet de l'escl vage. Socrate, plus éclairé, éloigne de l'idée de travail toute honte, fait consister la noblesse de l'âme, l'ingénuité ou la liberté, non da une oisiveté inutile, mais dans la justice : « Et quels sont les pl justes, de ceux qui travaillent ou de ceux qui rêvent, les bras croise aux moyens de subsister ? » Grand principe, qui, s'il eût été comp des anciens, et s'il avait pu être pratiqué, eût guéri peut-être le n corrupteur et mortel de leur société, le fléau de l'esclavage.

La justice, voilà le principe de la politique de Socrate, comme elle se plus tard celui de Platon. « Il est impossible d'être bon citoyen sa être juste, » dit-il. Mais ce principe ne le conduit pas aux haute mais trop souvent chimériques considérations qui ennoblissent et cc rompent à la fois la politique de son disciple, devenu maître à son to La politique de Socrate est plus modeste et plus pratique : il ne mêle pas des affaires publiques, mais il croit être plus utile à la rép blique en lui préparant des hommes capables; surtout il critique av toute la finesse de sa vive ironie l'inexpérience présomptueuse (jeunes ambitieux qui aspiraient alors, (sans autre préparation qu' certain art de parole, à l'administration de la république. Glaucon v gouverner l'Etat; c'est une belle tâche, sans doute : mais connaît bien les revenus de la république, le nombre des troupes, le fort et faible des garnisons, les besoins de la population, la quantité de que produit le territoire, les moyens d'exploiter les mines? Sur t cela Glaucon n'a que des conjectures. Mais avant de gouverner tou les maisons d'Athènes, ne ferait-il pas mieux de relever celle de : oncle, qui menace ruine? « Je l'aurais fait, dit Glaucon, s'il eût vo m'écouter. — Eh quoi! réplique Socrate, vous n'avez pas pu pers der votre oncle, et vous voulez persuader tous les Athéniens! » (tique ingénieuse des naïves prétentions d'une jeunesse bien douée, n sans connaissances positives, et qui croyait que pour se livrer à la p tique des affaires publiques il suffit de parler avec facilité sans r savoir du fond des questions. C'était la politique des sophistes, qui tribuaient avec raison une grande importance à la rhétorique, n sacrifiaient tout à la puissance de la parole, et préparaient ainsi l'(pire de la médiocrité et l'asservissement de la multitude. « Mais qu demandait Socrate, est-ce à celui qui parle le mieux que vous livre votre santé, votre fortune, vos intérêts les plus chers? Non, s doute, mais au médecin et à l'intendant. Eh bien! s'il en est a pour les intérêts modestes de la famille, comment se passer de l'ex rience dans une administration bien plus compliquée, celle de l'Eta Les affaires publiques ne diffèrent que par le nombre des affaires d particulier. Ceux qui savent diriger les affaires de la famille saur diriger celles de l'Etat, si on les emploie avec discernement. Ce q faut avant tout à la tête de l'Etat, ce sont des chefs capables, qui chent connaître, choisir, récompenser les hommes, s'en faire obéi respecter; en un mot, qui sachent commander. Ce sont ceux-là sont les vrais chefs et les vrais politiques, et non ceux que la viole ou le hasard porte aux premières places de l'Etat. Livrer au so choix des magistrats, c'est se laisser gouverner par le hasard. Qu folie! qu'une fève décide du choix des chefs de la république, ta

que l'on ne tire au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un joueur de flûte. C'était amèrement critiquer l'une des institutions favorites des démocraties anciennes. Socrate n'admettait que le gouvernement de la loi; il n'était pas partisan de l'aristocratie, et n'alla jamais aussi loin, sous ce rapport, que ses disciples Platon ou Xénophon; mais on peut voir en lui un ami fidèle de l'ancienne démocratie athénienne, constituée et tempérée par les lois de Solon. On ne voit pas que Socrate ait eu pour le gouvernement de Lacédémone ce sentiment de préférence et de vive sympathie qu'ont eu ses deux disciples, et qui poussa l'un d'entre eux jusqu'à l'abandon de sa patrie. Socrate, au contraire, combattit pour elle : il l'aimait, non-seulement en elle-même, mais dans ses lois, sa constitution, dont il ne répudiait que les excès.

Socrate ne s'occupait pas seulement de la nature du bien, mais encore de la nature du beau. La science du beau n'était pas pour lui, comme pour les modernes, une science particulière, qui répond à un besoin original de l'esprit. Il s'inquiétait peu de l'essence abstraite du beau; et les recherches d'une analyse curieuse sur les conditions de la beauté, sur les impressions qu'elle nous procure, sur les divers moyens de la reproduire, ne lui eussent paru, sans doute, que des études non moins stériles que celles auxquelles se livraient les sophistes. Pour Socrate, le beau n'était que le bien; il embrassait ces deux idées dans une seule définition, et il ramenait l'une et l'autre à un seul principe, l'avantageux. Nous pouvons difficilement comprendre, aujourd'hui, que l'étude du beau ait été chez les Grecs une partie de la morale. Le beau nous paraît assez ordinairement un objet de loisir ou de spéculation, et nous n'y voyons guère qu'un ornement de la vie. Dans l'antiquité, surtout en Grèce, le culte du beau était à la fois religieux et moral. La beauté, sous toutes ses formes, régnait dans l'Olympe, et les grands statuaires, les grands architectes, n'étaient pas moins que les poëtes les prêtres de la religion. De plus, dans cette vie de loisir, qui se passait surtout en conversations, toutes les qualités de l'âme qui correspondent à la beauté étaient presque des vertus : la majesté et la grâce couronnaient, dans une âme bien faite, le courage et la tempérance. L'homme accompli était l'homme à la fois beau et bon (καλὸς κἀγαθός). L'enseignement de Socrate était tout plein de ce sentiment, et s'appliquait à le répandre. On voit comment les conversations de Socrate sur le beau répondent à l'esprit général de sa doctrine. On s'explique enfin, en oubliant un peu nos principes plus sévères, comment il put quelquefois, sans manquer à la sagesse, donner des conseils sur l'art de plaire. Enfin, il appliquait aux différents arts ce goût de la vie et du mouvement tempéré par la mesure qui caractérise sa morale, et il excitait les artistes à chercher, surtout dans leurs œuvres, l'expression.

Une dernière question nous manque pour compléter l'ensemble des spéculations de Socrate : c'est encore une question qui touche à la morale et en est, on peut le dire, le couronnement : nous voulons parler de l'immortalité de l'âme. Socrate eut-il sur ce sujet des idées précises? Il serait téméraire de l'affirmer. Platon a mis sous son nom et dans sa bouche une admirable démonstration de cette vérité; mais il

y a tout lieu de croire que les raisonnements du *Phédon* sont du nombre de ces idées dont Socrate disait : « Que de choses me fait dire ce jeune homme, auxquelles je n'ai jamais songé! » Dans les *Mémorables* de Xénophon, pas un mot n'a trait à cette grande et redoutable question, et l'on en pourrait conclure que Socrate n'était pas favorable à cette vérité, si d'une part le discours de Cyrus mourant, dans la *Cyropédie*, de l'autre l'*Apologie* de Platon, et enfin le *Phédon*, ne nous permettaient de supposer l'opinion contraire. Dans ces deux morceaux écrits de mains différentes, se manifeste un même sentiment, une vive espérance, non sans quelque crainte, une disposition à croire, accompagnée cependant d'un certain doute. Socrate ne paraît pas avoir fait de l'immortalité de l'âme l'objet d'une démonstration. Il s'en rapporte, au dire des sages, à la tradition des poëtes, au sentiment populaire, enfin à cet instinct prophétique auquel il ne croyait pas moins qu'aux déclarations claires et précises de la raison. Il ne se fût pas montré si brave devant la mort, s'il n'eût eu la vive confiance de retrouver au delà des temps les hommes sages, qu'il aurait, disait-il, tant de plaisir à rencontrer et à interroger, à entretenir de leurs communes aventures. Il se représentait la vie future comme une perpétuelle conversation avec les grands hommes de tous les âges : c'étaient bien les Champs-Elysées d'un Grec, d'un Athénien, du plus charmant causeur de l'antiquité.

Nous croyons avoir rendu la physionomie vraie de Socrate, de sa personne et de sa doctrine, sans y rien ajouter, sans en rien diminuer. Dans sa personne, le trait dominant était le sentiment moral, ce sentiment qui lui inspirait le courage militaire à Délium et à Potidée, le courage civil devant le peuple et devant les Trente, qui l'animait dans sa lutte contre les sophistes, qui ne lui permit pas de s'humilier devant ses juges, d'échapper à la condamnation par la fuite, et qui enfin le soutint si fier et si calme dans une mort injuste. Le même sentiment remplit sa doctrine tout entière : plein de mépris pour les spéculations curieuses et stériles de ses prédécesseurs, il n'aime que les spéculations qui ont rapport à l'honneur et à la vertu. Mais il porte dans ces spéculations toutes nouvelles une méthode simple et naturelle, puisée dans la connaissance de l'esprit humain, et qui promet à la philosophie les plus heureuses et les plus vastes découvertes dans ces mêmes domaines que Socrate abandonnait d'abord avec raison. Lui-même, malgré la simplicité apparente de son système, jetait les bases des plus grandes théories de Platon : sa maïeutique était le germe de la dialectique ; sa recherche des définitions contenait en principe la théorie des idées ; sa morale et sa politique furent agrandies et développées, mais non transformées par Platon ; enfin ce dieu auguste dont il découvrit le premier la grande image, ce dieu moral, intelligent, prévoyant, paternel, cette providence toujours présente, n'est-ce pas le dieu du *Timée* et de la *République?* Platon dut à Socrate sa méthode et son inspiration, les deux choses qui durent le plus longtemps dans les débris des systèmes.

On pourrait former une bibliothèque de tout ce qui a été écrit sur Socrate, sur sa vie, sur sa doctrine, sur son procès, son démon familier, etc. Ne pouvant tout citer, nous nous contenterons d'indiquer les auteurs principaux : Xénophon, *Mémorables, Apologie, Banquet,*

Economique. — Platon, *l'Apologie, Criton, Phédon, le Banquet.* — Plutarque, *du Démon de Socrate.* — Diogène Laërce, *Vies des philosophes.* — Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. II. — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II. — *Biographie universelle*, art. *Socrate*, par Stapfer. P. J.

SOFIS, SOUFIS ou **SSOUFIS**, d'où l'on a fait *soufisme*. Tel est le nom d'une secte musulmane, d'une secte mystique, fondée en Perse, vers la fin du second siècle de l'hégire, par Abou-Saïd Abou'lkhaïr, et qui est encore aujourd'hui très-florissante. Ce serait une erreur de croire que *sofi* vient du grec σοφός, et qu'il signifie *un sage* : ce mot veut dire simplement un *homme vêtu de laine*, parce que les habits de laine sont la marque extérieure de la secte.

Deux dogmes principaux constituent le sofisme : l'union de l'âme avec Dieu, et la formation du monde par voie d'émanation; c'est-à-dire le mysticisme et le panthéisme, que l'histoire nous montre partout étroitement unis l'un à l'autre. Mais comme le sofisme est une doctrine religieuse et qu'il prétend, comme le quiétisme au sein de l'Eglise chrétienne, n'être qu'une interprétation fidèle du dogme révélé, c'est le mysticisme qui est pour lui le point capital, et c'est par cette première erreur qu'il a été précipité dans le panthéisme.

Selon la doctrine des sofis, l'âme n'est pas abandonnée à elle-même; mais Dieu exerce constamment sur elle une action par laquelle il l'attire, il l'appelle à lui, et qui prend le nom d'*émanation, débordement, attraction*. S'ouvrir à cette action féconde, la recevoir dans son sein, l'attirer à soi par l'ardeur de ses désirs, s'y abandonner sans réserve, se perdre dans le ravissement qui la suit, enfin perdre en elle jusqu'au sentiment de son existence, voilà ce que les sofis appellent l'union avec Dieu. Comme tous les mystiques du même ordre, et notamment comme les quiétistes, avec lesquels nous venons de les comparer, ils distinguent plusieurs degrés dans cette marche ascendante de l'âme vers l'infini, représentée au dehors par la vie contemplative. Le premier degré est la pénitence, l'obéissance et le souvenir de Dieu; le dernier, la *disparition de la disparition*, c'est-à-dire tout à la fois l'*anéantissement* et l'*existence sans fin*. En effet, semblable à la goutte d'eau qui tombe dans la mer, l'âme, dans cette situation, perd son existence individuelle pour acquérir au sein de Dieu, en s'identifiant avec lui, une existence éternelle. Aussi un sofi ne doit pas craindre de dire : « Je suis Dieu. » On lit dans le *Gulschen-raz*, un des principaux monuments du sofisme, ces audacieuses paroles : « En Dieu, il n'y a point de qualité; dans sa divine majesté, le *moi*, le *nous*, le *toi*, ne se trouvent point. *Moi, nous, toi* et *lui* ne sont qu'une même chose : car dans l'unité il ne saurait y avoir aucune distinction. Tout être qui s'est anéanti et qui s'est entièrement séparé de lui-même entend retentir au dedans de lui cette voix et cet écho : *Je suis Dieu.* » Devenu dieu, le sofi possède la divine perfection; par conséquent, les lois, les règles, les préceptes de la religion n'existent pas pour lui. C'est aussi ce que soutenait Molinoz et ce qui l'a fait condamner.

A cette idée de l'union avec Dieu vient se rattacher naturellement la croyance que Dieu est la seule substance, et que l'univers n'est qu'un

consacrée par Platon (p. 145). C'est dans le libre mouvement des entretiens socratiques que se manifeste et se consomme l'unité de la pensée et de la vie, cette unité qui est le terme final et la constante recherche de la science humaine.

Ailleurs, dans l'*Erwin*, par exemple, Solger appelle cette méthode du dialogue l'*ironie* ou l'*humour*, suivant en cela l'exemple de quelques disciples de Fichte, tels que Frédéric Schlegel, Adam Müller, Tieck. L'ironie, en effet, prise dans cette acception, est le jeu le plus hardi de l'esprit humain, l'effort qu'il fait pour triompher et rire de tous les objets qui tentent de l'asservir : l'ironie n'est donc destructive et subversive qu'en apparence; au fond, elle élève, elle initie l'âme aux choses les plus hautes et les plus saintes; elle lui communique l'action la plus vive et le sentiment le plus énergique de ses dons créateurs. C'est par elle, c'est par les pieuses témérités de l'*humour*, que la pensée s'absorbe en Dieu, et fait résoudre tout ce qui est fini et passager dans le sein de l'infini et de l'éternel. Négative quant à la forme, elle est positive en réalité : elle anéantit tout ce qui n'est pas réel et essentiel; elle transporte le *moi* et l'affermit pour toujours dans l'être seul entièrement libre et substantiel, dans l'être divin.

Voilà pourquoi Solger qualifie son ironie de *mystique* : elle est, dit-il, fille de la mysticité même. Voilà pourquoi aussi il la donna pour base à la religion et pour centre à la philosophie aussi bien qu'à la poésie. La religion, d'ailleurs, ne lui est qu'une *philosophie populaire* (*OEuvres posthumes*, t. Ier, p. 95, 385), comme la philosophie ne lui semble avoir d'autre mission que de recueillir les pensées divines, les *idées* que révèlent le monde et l'homme, la réalité et la conscience (*Dialogues philosophiques*, p. 298, 310).

Ce fondement mystique et poétique, qui ressemble si fort à l'*intuition intellectuelle* de Schelling, fait soupçonner que le principal objet des méditations de Solger devait être le beau dans sa source idéale et dans ses applications, soit naturelles, soit artificielles. Le beau, selon Solger, n'est point donné dans la nature, à proprement parler : c'est dans l'esprit humain qu'il réside; et si nous trouvons des beautés hors de nous, c'est parce que nous considérons la nature même comme une œuvre d'art, comme une production d'un art divin, de la force divine, de l'*idée*. Reconnaître et reproduire cette idée, voilà le but de l'esthétique et de l'art humain. La philosophie, qui fournit aux beaux-arts leurs principes, nous montre partout visiblement la présence des idées divines, partout et jusque dans les moindres phénomènes du monde extérieur.

Quelle différence y a-t-il donc entre le beau et le bien? Le beau, c'est l'expression, la représentation de l'idée divine. Le bien se produit là où l'idée divine est réalisée par un acte moral, par une action humaine, par un mouvement déterminé en vue de la pleine manifestation de l'idée divine. L'art tient donc intimement à la vie morale, comme il touche à la religion : ce sont deux faces d'une seule et même chose. Il y a religion partout où l'homme voit en Dieu tout, y compris soi-même. L'art et la religion constituent le côté pratique de la pensée, comme le culte réfléchi du vrai constitue le côté théorique de la pensée. L'*idée*, uniquement rapportée à la pensée pure, est ce qui s'appelle le

possible qu'elles aient reçu quelque influence de la Grèce, c'est-à-dire de l'école d'Alexandrie, par l'intermédiaire des commentateurs de cette école, très-connus des musulmans. Mais pourquoi aller aussi loin ? Dans la patrie même du sofisme existait, depuis longtemps, comme nous l'avons démontré (*Voyez* PERSES), une foule de sectes mystiques et panthéistes : pourquoi ces sectes anciennes seraient-elles restées sans aucune action sur les conquérants ?

Les principaux ouvrages à consulter sur le sujet de cet article sont : ***Ssufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica***, etc., par M. Tholuck, in-8°, Berlin, 1821. — M. Silvestre de Sacy, ***Journal des savants***, années 1821 et 1822.

SOLGER (Charles-Guillaume-Ferdinand) naquit en 1780 à Schwedt, dans le Brandebourg, reçut une éducation distinguée à Berlin et à Halle, et suivit, en 1801, les leçons de Schelling à Iéna, où il connut Schiller et Gœthe. En 1806, il renonça à la carrière administrative, où il était entré en 1803, pour se consacrer à l'enseignement des lettres et de la philosophie. Disciple du célèbre helléniste Fr.-Aug. Wolf, il se fit connaître, en 1808, par une belle traduction de Sophocle, qui naturalisa en quelque sorte le tragique grec parmi les Allemands. Il fut d'abord professeur à Francfort-sur-l'Oder, puis, en 1811, à Berlin. C'est là qu'il mourut dès 1819, à peine âgé de trente-neuf ans, et à la veille de devenir chef d'école.

Solger avait publié, en 1815, un ouvrage consacré à la philosophie des arts : ***Erwin, ou Quatre Dialogues sur le beau***, ouvrage froidement accueilli, parce que l'auteur y flotte indécis entre les traditions littéraires des anciens et les nouveautés de l'école romantique. Deux ans après, il fit paraître des ***Dialogues philosophiques***; et en 1826 furent réunis, par L. Tieck et Frédéric de Raumer, ses ***OEuvres posthumes*** et sa ***Correspondance***. En 1829, enfin, un de ses auditeurs, Heyse, édita le ***Cours d'esthétique*** que Solger avait fait à l'université de Berlin.

Ces quatre sortes d'écrits doivent être consultés avec le même soin par quiconque désire connaître les opinions et les vues philosophiques de ce jeune penseur, si prématurément enlevé aux sciences et à la littérature de sa patrie.

Il suffit d'en ouvrir un seul, cependant, pour se convaincre que Solger, attiré d'abord par la rigueur de démonstration qui distinguait Fichte, fut surtout captivé par l'essor poétique de Schelling, et ainsi ramené à Spinoza. « Je ne veux suivre d'autre voie, dit-il, que celle où avait marché Spinoza le juste. » (***OEuvres posthumes***, t. Ier, p. 145, 175.)

Le fond du système adopté, doit-on aussi admettre la méthode propre au panthéiste hollandais ? Non, c'est là que Solger s'en sépare. Il lui faut un organe plus libre, il lui faut l'instrument de l'imagination et de la fantaisie, qu'il appelle le ***sublime organe de la religion*** (t. Ier, p. 14) ; et il lui faut un pareil moyen, parce que la philosophie, à ses yeux, ne peut naître et mûrir qu'à l'aide d'une certaine ***inspiration***, d'une certaine ***révélation***, toute spontanée et tout individuelle (p. 507). Or, comment réussira-t-on le mieux à exciter cette inspiration, à obtenir cette révélation ? Par l'art de converser, par le ***dialogue***. Le dialogue, la dialectique, voilà la forme la plus élevée de la philosophie, la forme

semble les lier. C'est qu'en effet, dans Solon, le législateur, le philosophe et le poëte forment une admirable unité : tel est le trait éminent de son caractère. Au dire de Plutarque, si dans sa jeunesse il se livra d'abord à la poésie pour occuper ses loisirs, plus tard il mit en vers des sentences philosophiques, et fit entrer dans ses ouvrages plus d'un trait relatif aux affaires publiques, non pour en conserver le souvenir, mais pour servir à l'apologie de ses actes, quelquefois aussi pour adresser aux Athéniens des encouragements, des conseils ou des reproches. C'est ainsi que la poésie est devenue, entre les mains de Solon, un instrument sérieux ; elle a été presque toujours pour lui un moyen de produire, de populariser ou de justifier ses vues politiques, les réformes qu'il se proposait d'introduire dans la société athénienne, ou les préceptes d'une saine morale, les conseils de cette sagesse pratique, qui est le résultat d'une longue expérience de la vie et de la profonde connaissance des hommes.

Cette unité de doctrine qui domine toutes ses pensées et toute sa conduite, nous la ferons ressortir de l'examen même de ses écrits, tout incomplets et défigurés qu'ils sont. Dans les membres épars du poëte, nous tâcherons de retrouver le plan et les principaux linéaments de l'œuvre patiente du législateur, et aussi la physionomie calme et grave du sage : nous y reconnaîtrons les traits essentiels de l'homme d'État, qui fonda sur les vrais et éternels principes du gouvernement les bases de la grandeur d'Athènes, et en même temps du philosophe aimable, en qui s'alliaient dans une admirable harmonie la force et la grâce, le courage et la prudence, l'enthousiasme et la réflexion.

Solon, dont la longue vie embrasse un espace de quatre-vingts années, naquit à Salamine, la troisième année de la 35e olympiade, ou 638 avant J.-C. Il était d'illustre famille, puisque son père Exécestide descendait du roi Codrus, et que par sa mère, aïeule de Platon, il était parent de Pisistrate. Il passa de longues années à voyager. Ces voyages eurent lieu à deux époques très-différentes de sa vie, d'abord dans sa jeunesse, puis, plus tard, dans un âge beaucoup plus avancé, et après la promulgation des lois d'Athènes. Nous n'avons pas sur ses premiers voyages des renseignements aussi précis que sur les derniers ; seulement, Plutarque et Diogène Laërce s'accordent à dire que, la bienfaisance et la générosité de son père ayant diminué sa fortune, Solon se livra, jeune encore, au commerce : or, le commerce d'Athènes se faisait alors dans les pays étrangers, et surtout par mer. « Cependant, ajoute Plutarque, au rapport de quelques auteurs, ce fut plutôt en vue d'acquérir de l'expérience et de l'instruction qu'en vue du profit, que Solon se mit à voyager. »

A son retour il retrouva Athènes dans un état d'agitation intestine qui n'empêchait pas les guerres extérieures : elle avait perdu Salamine après des hostilités prolongées entre elle et Mégare. Les Athéniens, fatigués des efforts qu'ils avaient faits en vain pour reprendre cette île, avaient, par un décret, défendu, sous peine de mort, de faire aucune proposition qui eût pour objet de reconquérir Salamine. Solon s'indigna de cette honteuse résignation. Voyant d'ailleurs que la jeunesse pleine d'ardeur ne demandait qu'un prétexte pour recommencer la guerre, mais n'osait s'avancer, retenue par la crainte de la loi, il

imagina de faire le fou, et bientôt le bruit se répandit dans la ville qu'il avait perdu l'esprit. Un jour il sort brusquement de chez lui, la tête couverte d'un chapeau : c'était le costume des malades; il court à la place publique, et le peuple l'y suit en foule. Là, monté sur la pierre qui servait de tribune, il chante une élégie, dont voici le début : « Je suis venu moi-même en héraut de Salamine si regrettable; c'est un chant, ce sont des vers que je vous apporte au lieu de discours. » Ce poëme, dit Plutarque, est intitulé *Salamine,* et se compose de cent vers d'une grande beauté. Voici ceux qui firent la plus vive impression sur le peuple : « Que ne suis-je né à Pholégandre ou à Sicinne, au lieu d'être Athénien ! Que ne puis-je changer de patrie ! car partout j'aurai à entendre ces mots injurieux : Cet homme est un des Athéniens qui ont fui de Salamine ! » Il terminait par ces deux vers : « Allons à Salamine, allons reconquérir cette île désirée, et nous délivrer du poids de notre honte ! » A ces mots la jeunesse athénienne, transportée d'enthousiasme, répéta tout d'une voix : « Allons à Salamine ! » Le décret fut révoqué. Avec le concours de Pisistrate, la guerre fut déclarée, et Solon nommé chef de l'expédition. Salamine fut reprise.

Vers le même temps, Athènes était en proie aux plus profondes dissensions. Trois partis s'étaient formés : les habitants de la montagne voulaient le gouvernement le plus démocratique ; ceux de la plaine, le plus oligarchique; ceux du littoral, un gouvernement mixte. Les pauvres, accablés de dettes, étaient réduits par les riches à une condition intolérable; forcés de labourer pour leurs créanciers, ou d'engager leur propre liberté, ils devenaient esclaves à Athènes, ou étaient vendus en pays étranger; quelques-uns même en venaient à vendre leurs enfants. Aussi l'excès de la misère fit-il naître des projets de révolte. Le plus grand nombre et les plus énergiques s'assemblèrent et s'engagèrent mutuellement à choisir pour chef un homme sûr, et à délivrer les débiteurs tombés en esclavage; on projeta même un nouveau partage des terres et une révolution complète dans le gouvernement.

En présence de ce danger, les plus sensés parmi les Athéniens jetèrent les yeux sur Solon. Voyant qu'il était le seul qui ne fût suspect à aucun des partis, car il n'avait pas pris part à l'injustice des riches et n'avait jamais éprouvé la détresse des pauvres, ils le prièrent de prendre la direction des affaires publiques. Solon fut élu archonte après Philombrote (vers l'an 595), avec le pouvoir de régler les différends et de faire des lois. Il fut accueilli avec joie, par les riches à cause de sa fortune, et par les pauvres comme homme de bien. Il courut même alors ce mot de lui, que « l'égalité n'engendre pas la guerre, » mot qui plut également aux uns et aux autres. Entre les divers partis qui fondaient sur lui des espérances, les grands, surtout, l'entouraient et lui conseillaient de s'emparer pour toujours du gouvernement, dont il était déjà maître. Ses amis lui reprochaient de se laisser effrayer par le nom de *monarchie,* comme si la vertu du monarque ne légitimait pas la royauté. N'avait-on pas vu l'exemple de Tynnondas en Eubée, et maintenant même Pittacus ne venait-il pas d'être promu à la tyrannie par le choix des Mityléniens ? Rien de

tout cela n'ébranla la résolution de Solon, et il répondit que « la tyrannie est un beau pays, mais qui n'a pas d'issue. » Il rapporte lui-même les plaisanteries que l'on faisait sur lui, lorsqu'il eut refusé la tyrannie : « Solon n'a été ni un esprit profond, ni un homme avisé; les biens qu'un dieu lui offrait, il n'a pas voulu les recevoir. Après avoir enveloppé le poisson, le pêcheur n'a pas tiré le filet; l'esprit égaré, il a perdu la tête. A ta place, ô Solon, j'aurais voulu, une fois maître, gagner une fortune immense et régner sur Athènes un seul jour, dussé-je ensuite être écorché vif et voir périr toute ma race. » Cependant, une fois investi du pouvoir, Solon l'exerça sans faiblesse, s'appliquant à donner aux Athéniens, non des lois parfaites, mais, comme il disait lui-même, « les meilleures qu'ils pouvaient recevoir. »

Le premier acte de son autorité fut l'abolition des dettes, sous le nom adouci de *décharge*, et, pour l'avenir, les emprunts furent affranchis de la contrainte par corps. Le complément de cette mesure fut un changement dans la valeur nominale des monnaies. Ainsi, il donna la valeur de 100 drachmes à la mine, qui n'était auparavant que de 73; en sorte que les débiteurs, en payant une somme nominalement égale, mais moindre en réalité, gagnèrent beaucoup en se libérant; et quoique Plutarque ajoute : *sans faire rien perdre à leurs créanciers*, cet expédient, que nous voyons imité par plus d'un gouvernement à diverses époques de l'histoire, n'en est pas moins une véritable banqueroute. Mais ce n'était pas un droit que Solon voulait consacrer au profit des pauvres, c'était un sacrifice qu'il demandait aux riches dans leur intérêt même, et dont il donnait l'exemple, en faisant l'abandon entier d'une créance de 5 talents, quelques-uns même disent de 15.

Il abolit les lois de Dracon, qui avait prodigué la peine de mort pour les délits les plus légers. Dans l'intention de laisser les magistratures entre les mains des riches, tout en donnant aux pauvres une part dans le gouvernement, dont ils étaient exclus, il fit faire un nouveau recensement des fortunes, et partagea tous les citoyens en quatre classes. La première comprenait ceux qui avaient 500 médimnes de revenu ; la seconde, ceux qui pouvaient nourrir un cheval, et on les appela chevaliers ; ceux qui avaient un revenu de 200 médimnes composaient la troisième classe; enfin, dans la quatrième entrèrent tous ceux qui avaient un revenu inférieur. Solon, en retirant à ces derniers l'accès des magistratures, leur donna le droit de voter dans les assemblées et dans les jugements. On ne tarda pas à reconnaître toute l'importance de ce droit, si restreint en apparence. En effet, tous les procès finissaient par retomber sous la juridiction populaire : car si c'étaient généralement les magistrats qui commençaient par en connaître, on pouvait toujours en appeler au peuple de la sentence des magistrats : par là les juges à qui l'on portait en dernier ressort la décision des procès, se trouvaient en quelque sorte maîtres des lois. Cependant deux autres institutions contribuaient à contenir un peu le débordement de la démocratie : c'étaient, d'une part, l'aréopage, conseil supérieur investi d'une double autorité, politique et judiciaire. Solon l'établit surveillant général et gardien des lois, et il y fit entrer

tous ceux qui avaient été archontes annuels. En même temps il créa un second conseil, ou sénat, de quatre cents membres, tirés des quatre classes, dont chacune devait en fournir cent. Ils étaient chargés de discuter les lois avant qu'elles fussent proposées au peuple, et il fut défendu de porter devant l'assemblée du peuple (*ecclesia*) aucun projet qui n'eût été préalablement examiné dans ce conseil.

Enfin, pour subvenir à la faiblesse des classes inférieures, il donna à tous le droit d'intervenir en justice en faveur de celui qui était maltraité. Lorsqu'un citoyen avait été battu, outragé, violenté, il était permis à qui le voulait d'accuser et de poursuivre l'agresseur. L'intention du législateur était d'accoutumer par là les citoyens, comme les membres d'un même corps, à ressentir et à partager les souffrances les uns des autres. On rapporte un mot de Solon, qui nous montre l'esprit de cette loi. On lui demandait quelle était la cité la mieux policée : « C'est celle, répondit-il, dans laquelle tous les citoyens poursuivent et châtient l'injustice aussi vivement que celui qui l'a subie. »

Solon donna force à ses lois pour cent ans, et on les inscrivit sur des rouleaux de bois en forme d'essieu, qui tournaient dans les cadres où ils étaient enchâssés. Le conseil s'engagea, par un serment commun, à maintenir ces lois, et chaque thesmothète fit le même serment sur la place publique. Puis ayant résigné ses fonctions de législateur, il partit pour un voyage qui devait durer dix années, dans l'espoir que cet intervalle suffirait pour enraciner ses lois et leur donner la sanction de l'habitude et du temps.

Il alla d'abord en Egypte, où il demeura quelque temps « vers les embouchures du Nil, près des rives de Canope, » ainsi que l'atteste un de ses vers. Il y eut de fréquents entretiens sur la philosophie avec Psenophies d'Héliopolis et Sonchis de Saïs, les plus savants des prêtres d'Egypte. C'est d'eux qu'il entendit le récit sur l'Atlantide, qu'il se proposait de mettre en vers, pour le faire connaître aux Grecs. De là il se rendit à Saïs, ville dont les habitants aimaient beaucoup les Athéniens. Platon nous raconte dans le *Timée* l'entretien qu'il eut avec les prêtres de cette ville, et qui, vrai ou faux, nous montre parfaitement le contraste des deux peuples.

D'Egypte Solon passa dans l'île de Chypre, où il se lia d'amitié avec Philocyprus, un des rois de l'île, qui habitait une petite ville bâtie dans une position assez forte, mais sur un terrain stérile et ingrat. Solon lui persuada de transporter la ville dans une belle plaine située plus bas, et de l'agrandir en la rendant plus agréable : il aida même à la construire et à la pourvoir de tout ce qui pouvait y assurer l'abondance et en faire la sûreté. Ce roi, par une juste reconnaissance pour Solon, donna à cette ville le nom de Soles. Il nous reste quelques vers d'une élégie de Solon, où il parle de cette fondation; il s'adresse en ces termes à Philocyprus : « Maintenant puisses-tu ici, dans Soles, régner de longues années, habiter en paix cette ville, toi et ta postérité. Pour moi, sur mon vaisseau rapide, que Cypris, couronnée de violettes, m'emporte sain et sauf loin de cette île célèbre. Pour cette fondation, qu'elle m'accorde reconnaissance, gloire brillante, et un heureux retour dans ma patrie ! »

C'est à cette époque qu'il faut placer son voyage en Lydie, et son célèbre entretien avec Crésus, sur lequel nous avons le témoignage d'Hérodote, d'accord avec le récit de Plutarque. Quoique cet entretien soit dans la bouche de tout le monde, nous en citerons les dernières paroles, parce qu'elles donnent une idée des principes philosophiques de Solon et de ce que les Grecs en général honoraient alors sous le nom de sagesse : « O roi des Lydiens, nous avons reçu en partage de Dieu, nous autres Grecs, toutes choses en une moyenne mesure; notre sagesse, surtout, est ferme, simple et, pour ainsi dire, populaire; elle n'a rien de royal ni de splendide; son caractère, c'est cette médiocrité même. En nous faisant voir la vie humaine agitée par des vicissitudes continuelles, cette sagesse ne nous permet ni de nous enorgueillir des biens que nous possédons, ni d'admirer dans les autres une félicité que le temps peut détruire. Il n'est pas d'homme à qui l'avenir n'amène mille événements imprévus. Celui donc à qui les dieux ont accordé jusqu'à la fin de la vie une constante prospérité, voilà le seul que nous estimions heureux. Mais l'homme qui vit encore et qui est exposé à tous les périls de la vie, son bonheur est aussi incertain, aussi peu en son pouvoir que le sont pour l'athlète qui combat encore, la proclamation du héraut et la couronne. »

De retour à Athènes, Solon trouva sa patrie divisée par les mêmes partis qu'il avait essayé de concilier. On observait encore ses lois; mais tous les citoyens comptaient sur une révolution et désiraient une autre forme de gouvernement, chacun se flattant de l'espoir de faire dominer le parti auquel il appartenait. On sait comment Pisistrate profita de cette disposition pour s'emparer de la tyrannie. En vain Solon cherchait-il à prévenir cette usurpation, il eut la douleur de la voir triompher, et, ne pouvant rester au milieu de ses concitoyens avilis, il alla mourir sur la terre étrangère, après avoir consacré à la philosophie et à la poésie ses derniers instants. Il disait : « Je vieillis en apprenant toujours. » A...D.

SOMMEIL (ὕπνος, *somnus*). Dans l'ordre complet et vrai des choses, ou plutôt dans son appréciation, tous les phénomènes naturels sont placés sur la même ligne : nous voulons dire qu'ils sont tous également naturels, également ordinaires, également essentiels au train régulier du monde, et qu'il n'y a pas plus à s'étonner des uns que des autres. Et pourtant, on ne saurait le nier, un certain nombre de ces phénomènes, en dépit de l'habitude, qui émousse ou nivelle tout, possèdent, par-dessus les autres, dans l'espèce de mystère qui les entoure, le privilége de provoquer la surprise et de poser à la science des problèmes que ne semblent pas soulever une foule d'autres faits naturels.

Au premier rang, parmi ces faits en apparence plus mystérieux, plus extraordinaires, plus gros de questions que les autres, il faut placer le sommeil et les divers phénomènes qui le constituent ou s'y rattachent.

Pour peu, en effet, qu'on porte son attention sur le sommeil, il n'y a pas moyen de ne pas être frappé de ce qu'offre de mystérieux et en quelque sorte de provoquant ce nouvel état de la nature animale.

Voilà une créature animée, un homme (nous prenons un homme pour rendre la singularité plus singulière et plus élevée) : voilà un homme, un homme intelligent, actif, un homme d'esprit, de talent, de génie. On sait, dans l'état de veille, tout ce qu'il peut concevoir et exécuter d'actes de toutes sortes, où se révèlent à la fois, et dans leur plus haute expression, le mouvement, l'activité de son corps et de son esprit. Il vient pourtant un moment, dans cette période de vingt-quatre heures que règle le cours du soleil, où toute cette activité du corps et de l'esprit cesse, quelquefois même d'une manière presque soudaine. Le corps finit par devenir une masse inerte, souvent insensible. L'esprit semble avoir quitté ce corps ; on pourrait croire que la vie s'en est aussi retirée, si certains phénomènes, certains mouvements qui viennent de ses profondeurs faire explosion à la surface, n'annonçaient qu'elle persiste encore. Dans cet état, l'homme n'est véritablement plus un homme, ce n'est plus même un animal, c'est-à-dire un animal à l'état de veille. C'est une plante, moins qu'une plante, à la disposition et à la merci, nous ne disons pas du moins intelligent et du moins hardi de ses semblables, nous ne disons pas du plus faible et du plus stupide animal ; mais à la merci de la pierre qui tombe, de l'arbre qui se déracine, du fleuve qui déborde et inonde.

Maintenant est-il nécessaire que nous décrivions le sommeil, nous voulons dire ses dehors, ses caractères corporels ? nous venons presque de le faire ; et dans le but de cet article, but particulièrement psychologique, nous avons bien peu de chose à ajouter à cette première description.

Les mouvements du corps s'allanguissent, et ceux de l'esprit du même pas. La marche devient plus lente et moins sûre, moins sûrs aussi et moins actifs les mouvements des bras et des mains. La tête tend à perdre ce port sublime qui est l'attribut de l'humanité ; elle s'incline vers la terre comme celle de la brute. Les paupières s'allourdissent et tombent. Les mouvements de la parole témoignent par leur lenteur de la lenteur de la pensée. Les sensations s'affaiblissent et s'émoussent. L'œil finit par ne plus voir, l'oreille par ne plus entendre, la main par ne plus toucher. Bientôt tous les ressorts de la machine se détendent ; l'homme tomberait si tous les phénomènes qui précèdent ne l'avaient averti de l'imminence de sa chute, et si, pour l'éviter, il ne s'était hâté de prendre la position qui est éminemment celle du sommeil, le *coucher*.

C'est dans cette position et ces conditions que va se clore le sommeil, le sommeil qu'on appelle complet, celui où il n'y a plus, où il semble ne plus y avoir de mouvement, d'action, soit du corps, soit de l'âme, où les sensations paraissent tout à fait abolies, où la pensée a l'air d'avoir quitté les organes, où la vie ne se manifeste plus que par les battements du cœur contre les parois de la poitrine et par les mouvements affaiblis de la respiration.

Un tel état de sommeil, plus ou moins profond, plus ou moins complet, plus ou moins continu, dure une partie de la révolution diurne de la terre, six heures, huit heures, dix, douze heures ; après quoi le sommeil finit à peu près comme il avait commencé.

Le corps reprend peu à peu ses mouvements pour n'arriver que plus

tard à l'équilibre de la station ou de la marche. Les sens se rouvrent graduellement aussi : l'ouïe, le tact, les premiers, la vue ensuite, les deux autres sens n'ayant rien à réclamer immédiatement dans cette reprise de la vie de rapports. La pensée, confuse, incertaine, se débarrasse par degrés de l'espèce de voile qui l'offusque. Il se fait un véritable combat entre la nuit et le jour, la plante et l'homme, le corps et l'esprit, la vie et la pensée; combat, lutte, que marquent, pour l'esprit qui a peine à s'y reconnaître, des restes, des souvenirs de rêves, des perceptions inexactes ou fausses; pour le corps des mouvements du tronc et des membres supérieurs qu'on appelle des pandiculations, d'autres mouvements des muscles du thorax, du cou, de la face, qui constituent le bâillement.

Le jour enfin l'emporte sur la nuit, l'homme sur la plante, la pensée sur la vie. La veille a succédé au sommeil, et pendant les trois quarts, les deux tiers de la nouvelle révolution terrestre, de nouveaux mouvements, de nouveaux actes de l'esprit et du corps vont préparer de nouvelles fatigues qui donnent lieu à un nouveau sommeil, et ainsi jusqu'à la fin de la vie.

Nous venons de prononcer le mot de *fatigue*. Nous le prononcions sans dessein, ou plutôt parce qu'il se présentait de lui-même; mais ce nous sera une transition.

Fatigue et repos consécutif et nécessaire, tels sont, en effet, la cause et le but du sommeil.

Peut-être concevrait-on qu'en vertu d'une nature différente de celle qui lui a été donnée, l'homme eût pu faire toujours ce qu'il fait quelquefois et dans de certaines circonstances. Peut-être comprendrait-on qu'au lieu d'être astreint à un repos, à un sommeil de dix, huit, six heures, il eût pu passer dans l'état de veille et d'activité vingt-quatre heures, quarante-huit heures, toutes les heures, tous les jours, toutes les années de sa vie. Une semblable nature humaine semble ne pas impliquer contradiction; mais enfin telle n'est pas celle qui nous a été faite. Dieu qui, après l'effort d'où est né le monde en six jours, s'est reposé le septième, a voulu que l'homme, les créatures animées, les plantes peut-être, après les efforts du jour, se reposassent dans la torpeur de la nuit, et il a tout ordonné en conséquence.

Ce repos, qu'il regardait comme indispensable après les fatigues du jour, est tout autant, et plus peut-être, le repos de l'esprit que celui du corps. Le repos de l'esprit, c'est aussi et nécessairement le repos des sens; et le sens le plus spirituel, celui des idées, des idées par excellence, de celles qui donnent leur nom et leur forme à toutes les autres, c'est le sens de la vue. Dieu donc (et nous demandons pardon d'avoir l'air de nous faire ici le trucheman de sa sagesse), Dieu a fermé avant tout le sens de la vue, il l'a fermé sous les voiles de la nuit. Mais en couvrant la face du soleil, ce n'est pas seulement la lumière, c'est le mouvement qu'il a arrêté. De l'ombre est né le silence, de l'occlusion de la vue celle de l'ouïe : ainsi se sont fermés ensemble les deux sens dont le sommeil entraîne plus particulièrement celui de la pensée.

Ce relâchement dont Dieu a voulu faire suivre l'effort, ce repos qu'il a cru nécessaire après la fatigue, ce sommeil, en un mot, qui, dans les plans de la Providence, succède à l'état de veille, ce n'est pas seule-

ment le sommeil de l'homme, le sommeil même des animaux; c'est le sommeil de toute la nature; et tous ces repos, tous ces sommeils sont solidaires l'un de l'autre, sont nécessaires l'un à l'autre, coexistants, simultanés l'un à l'autre.

Le repos nocturne des plantes n'est ignoré de personne. Nous disons repos; nous ne disons pas autre chose : nous ne disons pas diminution, suspension de leur sensibilité; nous disons diminution de leurs actions organiques, diminution évidente et caractérisée dans toutes, plus évidente et plus caractérisée dans quelques-unes. Nous ne pouvons, à cet égard, descendre dans les détails : les bornes, et plus encore le caractère de cet article, ne nous le permettent pas; mais ces détails surabondent, aussi concluants que nombreux.

Quant aux minéraux, on ne peut assurément pas dire que, durant la nuit, comme les animaux, ils dorment, ou, comme les plantes, se reposent. La poésie elle-même n'oserait pas pousser jusque-là l'abus de la métaphore. Mais, peut-être qu'en y regardant, on trouverait que durant la nuit les actions des minéraux, ou plutôt l'action des fluides impondérables, les fluides électrique, magnétique, électro-magnétique, qui les traversent, les meuvent, les unissent ou les disjoignent, cette action est notablement diminuée; c'est une recherche, une question que nous nous permettons de recommander à l'attention des physiciens.

C'est donc un repos général de la nature que le repos de la nuit, repos jusqu'ici problématique dans la nature inorganique et qui, dans tous les cas, y mériterait à peine ce nom; repos réel, profond, mais qu'on ne peut que métaphoriquement appeler un sommeil, dans les plantes; repos enfin qui a sa plus haute expression, son vrai caractère et son nom dans les créatures sensibles et intelligentes, chez lesquelles des efforts de sensibilité et d'intelligence nécessitaient un relâchement plus ou moins absolu, ayant pour condition l'immobilité et le silence du reste de la création.

Il y a sur le sommeil une première ou, si l'on aime mieux, une dernière question à se faire, une question que les physiologistes posent, que les philosophes sont libres de ne pas poser, que dans tous les cas ils peuvent, sans grand inconvénient, accepter, car jusqu'ici les physiologistes n'ont à peu près rien trouvé à y répondre. Cette question, c'est celle de la condition physique ou organique du sommeil; la question de l'état nouveau des organes, qui est la cause prochaine de cet état nouveau de l'esprit.

Ces organes, les physiologistes disent d'abord que ce sont, en dernier ressort, ceux ou celui qui dort, ou est particulièrement en cause et en repos dans le sommeil; l'organe qui, dans la veille, étant l'instrument immédiat de la sensibilité et de la pensée, doit entrer, durant le sommeil, dans de certaines conditions qui expliquent cet état et soient l'opposé, par exemple, des conditions cérébrales qui correspondent à l'état de veille. Et, jusqu'ici, ou en disant ceci, les physiologistes n'ont pas tort, ou plutôt ils ne s'avancent pas beaucoup. Mais, au delà, que disent-ils, et surtout que prouvent-ils?

Ils disent, par exemple, que dans le sommeil le cerveau est traversé, comprimé, offusqué par une plus grande quantité de sang que dans

l'état de veille, et que cet envahissement a lieu surtout dans les points de ce viscère qui sont plus spécialement en rapport avec les sens dont le sommeil partiel est la principale condition du sommeil général, les sens du toucher, de l'ouïe, et principalement celui de la vue.

Et les mêmes physiologistes, qui établissent avec plus ou moins de vraisemblance cette théorie physique du sommeil, donnent pour condition de l'accroissement d'activité, c'est-à-dire de veille, du cerveau dans ses fonctions d'organe de la pensée, de la sensibilité, des sensations de l'ouïe, de la vue, l'affluence plus considérable du sang à celles de ses parties qu'on croit plus particulièrement affectées à l'exercice de la pensée et des sensations.

Nous n'avons pas besoin de relever la contradiction, à peine avons-nous besoin de tirer la conséquence qui en découle. On ne sait rien, absolument rien, de l'état cérébral corrélatif à l'état de sommeil; on n'est pas plus instruit sur ce point qu'on ne l'est des conditions cérébrales corrélatives aux actes divers de l'esprit, les sensations, les passions, la réflexion; et jusqu'à présent au moins on n'a pas tiré plus de lumière de l'étude des animaux hibernants, (de ces animaux qui ont le singulier privilége de dormir plusieurs mois de suite, le plus grand nombre en hiver, mais quelques-uns aussi en été. Abord plus ou moins considérable de sang artériel au cerveau, ou à certaines de ses parties; stase du sang veineux dans les veines ou dans les sinus qu'il parcourt; pures hypothèses, sans base et sans vérité!

Voilà enfin, ce nous semble, les abords du terrain dégagés, voilà les préliminaires de notre travail achevés, son cadre tracé. Il s'agit maintenant de placer dans ce cadre le tableau, l'histoire réelle du sommeil, de ses phénomènes propres et intimes.

La première chose à se dire, c'est que si, comme on le croit généralement et quand on n'a pas approfondi ce sujet, il y avait un sommeil sans rêves, l'histoire en serait bientôt faite, la nature en serait bientôt établie. Il n'y aurait à peu près rien à ajouter à ce que nous avons dit en commençant ce travail, lorsque, parlant des phénomènes corporels du sommeil, nous avons montré les sens se fermant, les mouvements s'arrêtant, le corps s'affaissant et se couchant pour se mieux reposer. Il n'y aurait presque rien à y ajouter que ceci, que nous avons aussi plus ou moins explicitement exprimé : que de ce corps, dans lequel persistent les actions vitales, la sensation, la pensée sont momentanément, mais totalement absentes, et que cette absence se traduit par un état d'affaissement et d'abandon du corps, tel que dans la mort confirmée il n'y en a pas un plus profond et plus absolu.

Mais pour faire voir l'erreur d'une semblable théorie du sommeil, pour faire voir que dans cet état les choses ne se passent point ainsi, il suffit de se demander ce que c'est que le sommeil, ou plutôt de se rappeler ce que nous avons montré qu'il est.

Qu'est-ce, en effet, que le sommeil? C'est, nous l'avons dit, le repos de l'homme. Or, qu'est-ce que l'homme? une intelligence, une pensée, servie, sans doute, par des organes; mais, avant tout, une pensée. Le sommeil, c'est donc le repos de la pensée. Comment la pensée se repose-t-elle? Comment peut-elle se reposer? Est-ce en se suspendant complétement, bien que momentanément? Non, car alors

elle ne serait plus la pensée. Descartes, ici, avait raison. La pensée, quand elle ne pense pas, n'est pas. La pensée pense toujours; c'est là sa nécessité, son essence. Elle pense ou agit beaucoup, modérément, peu, très-peu, dans ses divers éléments, ses diverses facultés; elle se repose; mais elle ne se suspend complétement dans aucun de ses éléments, dans aucune de ses parties, dans aucune de ses facultés. Cela nous paraît incontestable. Il nous faut montrer que ce l'est.

C'est ne rien avancer que de très-philosophique et de très-certain, que de dire que dans l'ordre actuel des choses et dans l'état particulier de la constitution humaine, l'esprit, s'il n'est pas dépendant de la matière, y est au moins fort étroitement uni; que ses modifications dépendent de celles de la matière, ou au moins leur sont corrélatives. C'est là un fait admis par tous et qui ne peut pas ne pas l'être. Or, qui dit matière dit activité, mouvement nécessaire et sans relache; autre vérité aussi ancienne que la philosophie, et qui a pour répondant Leibnitz aussi bien qu'Epicure. S'il en est ainsi de la matière qu'on a quelquefois appelée inerte, que sera-ce de celle qui, dans le plus élevé des êtres de la création, constitue l'organe régulateur de son économie tout entière ? Or, du continuel mouvement de cet organe dépend non-seulement la vie, mais encore, mais surtout le sentiment, la pensée. On voit donc qu'on peut arriver, par une voie tout opposée à celle qu'avait prise Descartes, à reconnaître avec lui qu'il n'y a pas de repos absolu pour l'esprit.

Veut-on tenir le raisonnement plus voisin de l'observation, serrer de plus près les faits de l'économie vivante? cette vérité deviendra plus manifeste encore. En mécanique, nous voulons dire dans celle qui est l'ouvrage de l'homme, la recherche du mouvement perpétuel est une chimère; mais en mécanique animale ce mouvement est tout trouvé. Envisagée dans ses rouages, la vie n'est pas autre chose que cela. Non-seulement l'ensemble des organes ne se repose jamais, mais aucun organe ne se repose complétement. Un peu de ralentissement, voilà tout ce qu'il est possible d'observer dans l'ensemble et dans les détails des fonctions plus particulièrement vitales, ralentissement d'autant moindre qu'on y pénètre à une plus grande profondeur. Et ce travail continuel des organes a lieu la nuit comme le jour, dans le sommeil comme dans l'état de veille. Souvent même, dans le sommeil, leurs actes les plus intimes et les plus nécessaires offrent, au lieu de ralentissement, un surcroît d'activité.

Or, ce sont précisément ces actes vitaux que d'étroits rapports de solidarité unissent aux manifestations les plus élémentaires de la sensibilité, grossiers, mais premiers matériaux de la pensée. Ce sont ces actes intimes des organes de la vie végétative, ou des foyers nerveux qui les tiennent sous leur dépendance, qui donnent lieu au sentiment général de l'existence, et plus particulièrement à ces sensations confuses, à ces émotions indistinctes, relatives soit aux principaux instincts de la vie alimentaire, soit à des affections déjà un peu plus relevées et un peu plus intellectuelles. Les résultats psychologiques auxquels ils concourent dans l'état de veille, ils y concourent de toute nécessité dans le sommeil. Les sensations élémentaires dont ils sont le point de départ, y déterminent inévitablement les sentiments, les

idées qu'associent à ces sensations les lois de l'organisation ou les habitudes de la vie. C'est à ces sentiments, à ces idées, c'est aux déterminations, sans doute très-faibles, qui en résultent, qu'il faut attribuer les mouvements qui ont toujours lieu dans le sommeil. Le dormeur le plus immobile ne garde pourtant jamais ni la même position générale ni les mêmes attitudes particulières, et dans les mouvements qu'il exécute on peut quelquefois saisir l'indice de sensations au moins internes, en général désagréables, que ces mouvements ont pour but de faire cesser.

Sans doute il est des états de sommeil, et ce sont de beaucoup les plus nombreux, qui ne laissent après eux aucune trace des sensations et des idées même les plus incohérentes; mais on ne saurait conclure de là que ces sensations et ces idées n'y aient pas eu lieu. Il y a une foule de rêves dont la manifestation a été indubitablement constatée, et dont il ne reste absolument rien dans l'esprit qui les a éprouvés. C'est là en particulier un des caractères des rêves du somnambulisme. De même, dans le délire ardent, résultat direct de certaines affections du cerveau, ou effet sympathique d'une maladie aiguë d'un autre organe, dans certains cas même de folie violente, le malade, après sa guérison ou après la cessation de l'accès, ne garde, la plupart du temps, aucun souvenir de ce qu'il a senti et pensé pendant toute la durée du désordre. Enfin, pour s'en tenir même à l'état de veille et de raison le plus complet, nous ne nous rappelons pas, du jour au lendemain, et quelquefois du matin au soir, la centième, la millième partie de toutes les innombrables impressions que nous avons subies, de toutes les innombrables idées que nous avons eues, de toutes ces *petites perceptions* dont parle Leibnitz, et qui ont, suivant sa remarque, une si grande influence sur la nature de nos goûts et le caractère de nos déterminations.

Dans ces diverses manières d'être, il semble que la mémoire des impressions, des idées, soit en raison inverse de la part que prend l'organisation à la manifestation des unes et des autres. Plus cette part est considérable et, pour ainsi dire, absorbante, comme par exemple dans le sommeil, plus elle est considérable et violente, comme dans les maladies cérébrales caractérisées par les plus hauts degrés du délire, plus elle est considérable et automatique, comme dans beaucoup d'actes sensitifs et intellectuels que l'habitude a presque soustraits au contrôle de la conscience, plus aussi la mémoire de ces impressions et de ces idées est fugitive, infidèle, nulle.

En résumé, l'on doit admettre que dans le sommeil le plus profond et en apparence le plus insensible, il n'y a pas plus suspension complète de l'exercice des facultés de l'âme et même de la volonté, qu'il n'y existe une semblable suspension des fonctions du corps. On doit reconnaître, en d'autres termes, avec Descartes, avec Leibnitz, avec les hommes qui ont le plus creusé ce sujet, qu'il n'y a pas de sommeil sans rêves, quelque légers, quelque agréables, quelque peu fatigants qu'on veuille les faire dans l'intérêt du repos de l'esprit.

Les rêves, malgré une incohérence qui est quelquefois portée si loin, offrent de tous points les mêmes éléments intellectuels que l'état de veille. Comme dans ce dernier état, rien n'y est complétement pas

actif ; seulement tout y est plus faible, en même temps qu'infiniment is machinal.

Il y existe d'abord des sentiments, des passions, des idées qui, is bien des cas, sont évidemment la suite ou la reproduction des itiments, des passions, des idées dont était occupé l'esprit peu eures avant l'invasion du sommeil. Si les idées s'y succèdent, s'y irtent la plupart du temps d'une façon bizarre, contradictoire, im-sible, insensée, souvent aussi elles s'y dégagent si nettement, s'y :haînent avec tant de logique, y donnant lieu quelquefois même, r leurs combinaisons, à des pensées nouvelles et vraies, qu'au mo-:nt du réveil le songe a peine à être distingué de la réalité qui a écédé, et de celle qui va suivre.

Dire qu'il y a dans le rêve, comme dans l'état de veille, des senti-nts, des passions, des idées, qui sont nécessairement les mêmes s l'une de ces deux phases de notre vie spirituelle que dans l'autre, t dire qu'il y a dans le rêve un *moi*, et que ce *moi* est le même celui de l'état de veille. C'est, en effet, le même *moi* qui se sou-nt, au réveil, des diverses particularités du rêve, les compare événements de l'état de veille, et les en distingue. C'est lui qui s certains cas même, et Aristote en avait fait la remarque, içoit quelque doute, en rêvant, que ce qu'il éprouve ou crée n'est un rêve, qui désire la fin de cet état, fait effort pour la provoquer and les scènes dans lesquelles il est acteur ou témoin sont d'une ture douloureuse ou menaçante, et voit son reste de volonté dé-:miner leur cessation. Il y a, en effet, dans le rêve, non-seulement ı reste de volonté et, par conséquent, de personnalité, mais une olonté quelquefois très-forte. Mais, comme l'a remarqué Dugald Ste-wart, cette volonté très-volontaire perd à peu près toute son influence sur les actes de l'esprit et sur les mouvements du corps.

Indépendamment des passions, des sentiments, des idées que lui fournit si évidemment l'état de veille, le rêve compte aussi parmi ses éléments des sensations venues des surfaces ou des points de rapport, soit internes, soit externes. Nous n'entrerons pas dans le détail des sensations intérieures auxquelles peuvent donner lieu, soit les di-verses attitudes prises durant le sommeil, soit et surtout l'état propre des principaux viscères, l'estomac, le cœur, le poumon. A peine signa-lerons-nous, à cet égard, un ou deux faits qui ont pu être observés par chacun de nous, et qui mettront sur la voie de faits du même genre. Qui ne sait tout ce que fournissent de matériaux aux rêves éro-tiques les impressions internes nées des organes reproducteurs ? Qui n'a pas éprouvé par soi-même pour quelle part entrent dans les péri-péties de quelques rêves certains besoins bien plus grossiers et bien plus animaux ? Quant aux sens extérieurs, rarement sont-ils tous ou complétement endormis. Il y a, par exemple, des dormeurs qui ré-pondent d'une manière bien singulièrement précise aux questions qui leur sont adressées, surtout quand elles leur viennent de voix qu'ils connaissent. Aussi, dans combien de circonstances, surtout vers la fin du sommeil, des bruits, des paroles, sans parler de l'action de la lumière, ne se mêlent-ils pas aux autres conditions de la vie intel-lectuelle, pour modifier le rêve ou en faire naître un nouveau ? Dans

ces cas divers et dans une foule de cas analogues, le *moi* subit ou emploie ces éléments externes du rêve, comme il en subit ou emploie les éléments internes, les mêlant les uns aux autres, mais les mêlant surtout à un ordre de matériaux dont il nous reste à parler.

Ce qui constitue plus particulièrement le rêve, ou plutôt ce qui lui donne son caractère le plus essentiel et en apparence le plus extraordinaire, ce sont des sensations fausses relatives aux sens externes, œuvre de l'imagination qui veille, quand l'attention, la réflexion, la conscience sont à moitié, mais ne sont qu'à moitié endormies. Il n'est personne qui n'ait étudié ou pu étudier sur soi-même ces fausses sensations du sommeil, et qui ne sache combien quelquefois elles sont vives, nettes, bien ordonnées, et en apparence aussi réelles que les sensations de la veille la plus active.

Les deux espèces de sensations dont la reproduction spontanée est la plus rare dans les rêves, sont celles du goût et de l'odorat, bien qu'il ne manque pas d'exemples de rêves où l'on se soit assis à une table chargée de mets savoureux, où l'on se soit promené dans des jardins embaumés du parfum des fleurs. Cette rareté des sensations du goût et de l'odorat dans les rêves découle, comme l'a fait remarquer Maine de Biran, de la nature essentiellement affective de ces sensations, qui s'oppose, dans la vie éveillée, à leur reproduction, surtout volontaire. Nous ajouterons qu'elle est en rapport avec leur degré d'importance dans cette vie. Elles ne lui fournissent en effet que des éléments intermittents, et leur absence complète ne s'y ferait que très-peu sentir. Il y a des hommes de l'intelligence la plus entière et la plus élevée complétement privés, dès leur naissance, de l'un ou de l'autre de ces deux moyens de relation avec la nature extérieure, et même de tous les deux à la fois.

Les trois espèces de sensations qui contribuent plus particulièrement à la lucidité fantastique des rêves, comme elles contribuent à la lucidité réelle de l'état de veille, sont donc les sensations du toucher, de l'ouïe et de la vue.

La fausse sensation du toucher entre pour une part considérable dans les scènes imaginaires des rêves. Elle y prend toutes les formes, s'y reproduit dans tous les détails qu'elle affecte dans les scènes de la vie réelle. On touche, on est touché, on frappe, on est frappé, on marche, on court, on nage, on se précipite, absolument comme on le ferait dans l'état de veille ; et il y a dans les rêves telle sensation du tact général, celle, par exemple, de la forme du cauchemar appelée incube, qui ressemble si horriblement à la réalité, que lorsque sa violence a fait cesser le sommeil, on est encore longtemps tenté de croire qu'on ne rêvait pas.

Mais les deux espèces de sensations qui prennent la plus grande part, la part la plus essentielle aux drames fantastiques des rêves, et leur donnent, on peut le dire, la vie, l'espace, la lumière, ce sont celles qui remplissent le même office dans les drames réels de l'état de veille : ce sont les sensations de l'ouïe et de la vue. Dans les rêves, dans certains rêves au moins, on entend aussi distinctement que dans l'état de veille les mélodies les plus suivies, les accords les plus complexes et les plus variés. On y perçoit des paroles auxquelles on

uelquefois en réalité, mais auxquelles le plus souvent on ne ue mentalement, en se figurant y avoir répondu à voix

ncore que les perceptions de l'ouïe, les perceptions de la vue is dans les rêves un degré de force, de clarté, une harmonie, , qui les assimile pour le songeur aux plus vives perceptions de l'état de veille. Il en résulte pour lui des scènes d'une luciune vraisemblance inouïes, des scènes dont à son réveil il a de peine à reconnaître sur-le-champ la fausseté.

ıt, le plus souvent peut-être, ces fausses sensations, ou les elles représentent, semblent, indépendamment de l'incohéleur association, n'avoir aucun rapport avec les idées même qu'on a eues tout récemment étant éveillé. Elles surviennent it par le fait d'une filiation automatique qui a suivi de nomtours, et dont elles sont le seul résultat perçu, soit par une ɔranlement soudain qui les a fait sortir à la fois des profonl'organisation et des replis les plus secrets de la mémoire. il pas, du reste, ainsi dans le cours ordinaire de la vie? n'y ıas de temps à autre s'élever des mêmes abîmes des idées delongtemps oubliées, et que rien actuellement ne provoque, spectres que l'organisme nerveux envoie à la volonté comme rappeler que sa souveraineté n'est pas absolue, et qu'elle est compter avec lui?

ois, dans une foule de rêves, les fausses sensations ont la replus manifeste avec les pensées actuelles de l'état de veille. lles ne sont que la représentation plus ou moins incohérente ui sont survenues peu de jours avant la nuit du songe ou celui ıi a précédé; d'autres fois elles traduisent des préoccupations ırte depuis des années avec soi, comme une grande crainte, d désir, un grand remords. Dans les deux cas, il peut arriver ısieurs nuits de suite, elles reproduisent la même scène. L'obn psychologique offre de nombreux exemples de cette répéticturne d'une même transformation des idées.

ı'ici le dormeur, le rêveur demeurait couché, c'est-à-dire dans de torpeur des mouvements équivalant, pour ses relations monde extérieur, à leur abolition complète; maintenant la 'a changer, et nous allons assister à un spectacle plus extraor-, avoir affaire à un degré supérieur de l'activité de la pensée sommeil. Le dormeur, le rêveur va se lever; il va marcher, se ıvec une énergie, quelquefois même avec une violence extrême, rcice de tous les mouvements volontaires de l'état de veille. Le loin d'en être affaibli, n'en sera que plus vif et plus actif, ou c'est sa vivacité et son activité mêmes qui donneront lieu à ces ments, en provoquant les déterminations d'où ils résultent. t, en effet, le caractère des rêves du somnambulisme. En même que la mémoire retrace au somnambule, dans toute leur force et nchaînement, ses préoccupations, ses affections, ses idées, ination lui représente avec une clarté non moins vive les objets esquels il est le plus familier, dans des rapports qui lui sont lement connus et qu'il a pu vérifier avant son sommeil. C'est

ce qui explique, mais n'explique qu'en partie, la précision et le suc-cès des mouvements qu'il exécute pour se mettre en relation avec ces objets, les rechercher, les saisir, souvent aussi les éviter.

Il ne faut pas croire, en effet, que chez le somnambule l'exercice de la sensibilité ne donne lieu qu'à des perceptions fausses, et que ses sens restent hermétiquement fermés à toute action du monde extérieur. Cela n'a pas plus lieu complétement chez lui que chez le songeur ordinaire.

Que les yeux restent à demi voilés par les paupières, ou bien qu'ils largement découverts, ils aient ce regard fixe et profond qui semble plutôt se réfléchir vers l'organe de la fantaisie que se diriger vers les objets extérieurs, il est hors de doute que dans l'un et l'autre cas le somnambule, parmi les impressions de ces objets sur la rétine, perçoit au moins celles qui sont en harmonie avec ses fausses perceptions visuelles. L'occlusion absolue des paupières n'empêcherait même pas complétement ce résultat, une action plus énergique et plus exclusive de la partie cérébrale du sens donnant au somnambule la faculté de recevoir des impressions lumineuses auxquelles il serait insensible dans l'état de veille.

Mais il y a un sens qui est évidemment éveillé et des plus éveillés chez le somnambule, au moins dans ce qui est relatif à ses fausses sensations : c'est le sens du toucher. C'est ce sens qui lui vient en aide dans ses promenades périlleuses sur les toits, au bord des fleuves, promenades qu'il ne tente, du reste, que dans des lieux qu'il connaît, et pour lesquelles il a besoin d'être entièrement abandonné à la direction des fantômes de son imagination, ou plutôt de sa mémoire. C'est ce sens surtout dont l'action surexcitée lui donne les moyens d'exécuter d'autres actes plus merveilleux encore; d'écrire, avec une correction extrême, de la prose, des vers, de la musique; de distinguer et de choisir, parmi les objets les plus ténus, ceux qu'il destine aux ouvrages les plus délicats : actes complexes, difficiles, qui nécessiteraient, dans l'état de veille, l'exercice le plus attentif du sens de la vue.

Il est un dernier caractère du somnambulisme, celui qu'on a donné comme son caractère essentiel, et qui, s'il était absolu, s'opposerait à ce que personne ne pût observer cet état de l'esprit sur soi-même, de sorte que la psychologie n'en pourrait être faite que par induction. Ce caractère, c'est l'absence de tout souvenir des scènes, moitié fantastiques, moitié réelles, qui le constituent; une séparation telle entre le *moi* du rêve et le *moi* de la veille, que le premier se souviendrait du dernier sans que celui-ci pût se rappeler l'autre.

C'est cet oubli au réveil des songes du somnambulisme qui a surtout porté Maine de Biran à admettre deux *moi* réellement distincts et de nature opposée. Mais d'abord ce phénomène est loin d'être aussi absolu que le croyait l'illustre métaphysicien et que le prétendent les auteurs mêmes qui se sont le plus occupés de ce point d'anthropologie. Il existe des histoires avérées de somnambules qui conservaient quelque souvenir des actes et des idées de leur sommeil : une observation de ce genre a notamment pu être faite par un philosophe (Gassendi) sur son valet. Ensuite, cette amnésie des rêves du somnambulisme, dans le cas même où elle serait sans exceptions, ne leur serait point particulière.

Nous avons déjà fait remarquer que, dans l'état de veille le plus régulier, il y a une foule de perceptions qui, du jour au lendemain, et même du matin au soir, s'effacent totalement de la mémoire. Nous avons ajouté qu'il se passe quelque chose de semblable dans le délire de certaines maladies aiguës. Nous avons dit enfin que l'oubli au réveil est incontestable dans une foule de rêves; et, s'il est vrai qu'on ne dorme jamais sans rêver, cet oubli ne serait peut-être pas plus fréquent dans les songes du somnambulisme que dans ceux du sommeil ordinaire.

Nous croyons devoir terminer ici ce que nous avions à dire du sommeil, des rêves et du somnambulisme. Ce n'est pas que ce mot de *somnambulisme* ne nous rappelle qu'on a rattaché à l'état de l'âme qu'il représente un autre état désigné sous les noms divers de somnambulisme artificiel, de magnétisme animal, de sommeil, de lucidité magnétique; mais nous savons aussi que cet état prétendu de l'âme, ou plutôt du corps et de ses organes, n'a pu parvenir encore à se faire prendre au sérieux par la science, et à sortir des voies et des mains du charlatanisme et du mensonge. Nous nous bornerons donc à poser à ce sujet un point d'interrogation, et ce sera encore beaucoup faire. Ce point d'interrogation, nous le préparerons et le formulerons ainsi qu'il suit.

Lorsqu'on recherche avec attention les prétendus faits du somnambulisme magnétique, on arrive promptement à la double conclusion que voici. Premièrement, ces faits sont tout au moins mêlés à des supercheries et à des échecs sans nombre, avoués par les magnétiseurs eux-mêmes, par ceux au moins qui sont de bonne foi. En second lieu, ils peuvent, en les supposant avérés, rentrer tous dans la catégorie et tomber sous les explications des faits physiologiques et psychologiques ordinaires; tous, excepté deux, qui sont véritablement d'un ordre surnaturel : 1° voir ou plutôt percevoir les objets à travers les corps les plus grossièrement opaques; 2° exercer le même pouvoir à des distances où peut seul atteindre l'œil de Dieu.

C'est ici que se place notre point d'interrogation.

A-t-on prouvé, prouvera-t-on qu'il existe un état de l'âme dans lequel on puisse lire le mot *abracadabra*, par exemple, à travers l'enveloppe de fer d'une bombe, ou, comme le disait il y a bien longtemps Aristote, *voir*, à quelque mille lieues, *ce qui se passe aux Colonnes d'Hercule ou sur les rives du Borysthène?*

Bibliographie : Aristote, *du Sommeil et de la veille; des Songes; de la Divination par le sommeil.* — Gassendi, *Syntagma philosophicum*, 2e partie, liv. VIII. — Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, c. 1; liv. III, c. 10. — Formey, *Essai sur les songes*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1746. — *Encyclopédie méthodique*, t. XV, art. *Songe.* — Linnée, *De somno plantarum*, Upsal, 1755. — Buffon, *Histoire naturelle*, t. IV de l'édition de 1753. — Darwin, *Zoonomie*, trad. française, t. Ier. — Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, in-8°, Paris, 1806, t. II. — Dugald Stewart, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, 3e partie, trad. de Peisse, 2 vol. in-12, Paris, 1842, t. Ier, p. 243 et suiv. — Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1re partie,

§ IV. — Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, 10e mémoire, *Du sommeil en particulier*. — Moreau (de la Sarthe), article *Rêve* du *Dictionnaire des sciences médicales*, t. XLVIII. — Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, t. II des *Œuvres philosophiques*, Paris, 1841. — Jouffroy, *Du sommeil*, dans les *Mélanges philosophiques*, in-8°, Paris, 1833. — P. Prévost, *Bibliotheque universelle de Genève*, 1834, t. Ier. — Burdach, *Traité de physiologie*, traduction de Jourdan, 1839, t. V. — Lélut, *l'Amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations*, in-8°, Paris, 1846. — Saissy, *Recherches expérimentales sur la physique des animaux hibernants*, in-8°, ib., 1808. — *Dictionnaire universel d'histoire naturelle*, t. XI, 1848, article *Sommeil*. — Bertrand, *Traité du somnambulisme*, in-8°, Paris, 1823. — Burdin et Dubois (d'Amiens), *Histoire académique du magnétisme animal*, in-8°, 1841. — R. Macnish, *The Philosophy of sleep*, Glascow, 1845. — Charma, *du Sommeil*, in-8°, Paris, 1851. F. L.

SOPHISTES, SOPHISTIQUE. Le nom de *sophiste* n'eut pas primitivement le sens défavorable qu'on a pris l'habitude d'y attacher. Il voulait dire *maître de sagesse ou d'éloquence*. Mais quand on vit se répandre en Grèce une race d'hommes déliés, se piquant de tout savoir et offrant de tout enseigner; rhéteurs habiles, mais qui mettaient leur éloquence au service de toutes les causes; dialecticiens brillants et subtils, mais qui soutenaient le pour et le contre avec la même intrépidité; capables de tout nier, même l'évidence, et de tout affirmer, même l'absurde; hommes avides d'ailleurs, affamés de richesses, de pouvoir et de renommée, et faisant servir indifféremment le vrai et le faux, le juste et l'injuste, aux intérêts de leur fortune; en présence d'un tel abus de l'esprit et de la parole, la conscience publique s'alarma, le nom de sophiste commença d'être suspect, et finit par devenir injurieux. Nous n'avons point ici à considérer la sophistique sous tous les aspects intéressants qu'elle peut présenter. Elle a sa place dans l'histoire des cités de la Grèce, dans celle de l'éloquence et des mœurs. Pour nous, attachés au seul point de vue scientifique, nous nous demanderons surtout si la sophistique est ou non un fait considérable dans le développement de la philosophie grecque; nous en chercherons ensuite la juste portée et le sens précis.

Et d'abord, il nous semble impossible de contester l'influence qu'ont exercée les sophistes sur les esprits de leur temps. Nous n'en voulons d'autres preuves que la guerre opiniâtre que leur déclara Socrate et la grande place qu'ils occupent dans les dialogues de Platon. Pour Socrate et pour son grand disciple, les sophistes représentaient, sinon le scepticisme proprement dit, du moins cet esprit de négation qui mène au doute par une pente inévitable. Et c'est bien là, en effet, le vrai sens de la sophistique. Elle signale ou elle consomme la dissolution de toutes les grandes écoles de philosophie nées du premier essor de la spéculation naissante; elle pousse à l'extrême cette opposition des sens et de la raison, de l'empirisme ionien et de l'idéalisme italique, d'où un scepticisme mortel serait infailliblement sorti, si Socrate n'avait pas ranimé la séve du dogmatisme, donné à la philoso-

fourvoyée un point d'appui ferme et solide, une méthode régu-
, et toute une robuste et durable organisation.
:ut-on s'assurer que tel est bien le sens de la sophistique, il suffit
ter un coup d'œil sur ses représentants les plus sérieux et d'exa-
r leurs origines.
ı sait que la philosophie grecque, à ses premiers pas, se divisa en
grandes directions opposées : d'un côté, le génie ionien suscita
écoles empiriques, celle de Milet et celle d'Abdère; de l'autre, le
: dorien enfanta sur les côtes de la Grande-Grèce les écoles de
one et d'Elée. Or, si vous parcourez la liste des principaux so-
tes, vous verrez qu'ils se rattachent tous à quelqu'une de ces
:s : Gorgias et son disciple Polus viennent de l'école d'Elée. Prota-
s, et à sa suite Euthydème et Dionysodore invoquent les prin-
; d'Héraclite. Un autre sophiste, Métrodore de Chio, se rattache
cole d'Abdère; de sorte qu'il n'y a point d'école dogmatique du
de laquelle un sophiste ne soit sorti. Maintenant, quelle est l'œu-
:ommune de ces hommes d'origines si différentes? Elle consiste à
:ser à l'extrême les principes de chaque école et à les mettre en op-
tion avec les principes de toutes les écoles opposées. Et quel est
ıt dernier où ils aspirent? Est-ce de faire sortir de cette contradic-
un principe nouveau, plus large et plus fécond? Non, et rien
t plus éloigné de l'esprit tout négatif qui les anime. Est-ce de se
'ermer dans une abstention absolue? Pas davantage, et c'est ici que
; vaine subtilité il faut distinguer la sophistique du scepticisme.
.e caractère propre de la philosophie sceptique en Grèce, comme
ıout ailleurs, c'est de ne rien affirmer touchant la nature des choses,
le se renfermer à cet égard dans une réserve absolue, dans une
tention inébranlable. Les sophistes, au contraire, étaient les plus
dis, les plus affirmatifs, les plus tranchants des hommes. Ils faisaient
fession de ne douter de rien, de n'ignorer de rien, de savoir le dernier
: de toutes choses. Seulement, et c'est un nouveau trait qui les sépare
sceptiques honnêtes et sérieux, les sophistes, en étalant leur science
ıchante, avaient pour but, non la vérité, mais le succès; non le bien
hommes, mais leur propre bien. De sorte que la sophistique, sans
ir la profondeur d'une véritable école de scepticisme, était en un
s plus dangereuse : elle conduisait, non-seulement à la mort de la
losophie, mais à son avilissement.
ᴧinsi donc, ce qui, selon nous, caractérise essentiellement la so-
stique, ce n'est pas l'esprit de doute, qui ne s'est montré en Grèce
avec Pyrrhon, c'est l'esprit de négation. Cela va résulter avec une
ıvelle évidence de la méditation attentive des fragments qui nous
ıt restés des deux plus célèbres sophistes, Gorgias et Protagoras.
Nous avons dit que Gorgias partit de l'éléatisme et le brisa contre
sensualisme ionien; tandis que Protagoras, adoptant le système
Héraclite, en consomma la ruine par le développement de ses con-
ʒuences.
Ecoutons Gorgias : « L'être n'est pas, dit-il; en effet, s'il était,
serait éternel ou engendré, ou l'un et l'autre. Or, ce qui est éter-
el n'a pas commencé, et par conséquent n'a pas de principe, et par
onséquent est indéfini; mais l'indéfini n'est nulle part; car, s'il était

quelque part, il serait différent de ce en quoi il est, et il y aurait quelque chose de plus grand que lui : de plus, il ne peut être contenu dans lui-même; car, alors, le contenant et le contenu, le corps et le lieu ne feraient qu'un, ce qui est impossible. Ainsi, l'être, dans l'hypothèse qui le fait éternel, n'est nulle part, et, par conséquent, n'est pas. — En second lieu, l'être n'est pas engendré; car il serait engendré de l'être, ou du non-être; or, pour qu'il fût engendré de l'être, il faudrait que l'être existât déjà; et il ne peut pas, non plus, être engendré du non-être, car le non-être ne peut rien produire. — Enfin, l'être ne peut être tout à la fois éternel et engendré. Donc, l'être n'est point.

« Autre preuve que l'être n'est point. L'être est un ou plusieurs. Or, l'être ne peut être qu'une quantité, un continu, une grandeur ou un corps; et rien de tout cela n'est un. De plus, l'être ne peut être plusieurs. Car, s'il n'y a plus d'unité, il ne peut plus y avoir de pluralité. » (*Voyez* Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 149 sq.; et Aristote, *de Xen.*, *Zen. et Gorg.*, lib. v.)

Le caractère de cette argumentation, au premier abord, est éléatique; mais, quand on y regarde de près, on y voit les principes sensualistes réunis par un monstrueux assemblage aux dogmes de Parménide, pour les détruire et se détruire eux-mêmes du même coup. L'être, dit Gorgias, est engendré ou éternel. Il ne peut être engendré, j'en appelle à Parménide; il ne peut être éternel, car tout ce qui est a commencé d'être; demandez à Héraclite. Impossible de trouver, en traits plus sensibles, le caractère de cette dialectique toute négative qui dissolvait, pour ainsi parler, chaque système, en y infiltrant tous les autres. Le résultat définitif est celui-ci : toute vérité, tout être, sont absolument impossibles.

Suivons maintenant Protagoras dans une autre voie : « Connaître, dit-il, c'est sentir; or, quel est le caractère de la sensation ? c'est de varier à l'infini suivant les dispositions de l'être sensible. Chacun connaît donc à sa façon, et chacun est bon juge et seul juge de sa façon de connaître. Ce qui est vrai pour celui-ci peut donc être faux pour ce lui-là et incertain pour un troisième. Tout le monde a tort et tout le monde a raison. A ce compte, toute chose est et n'est pas tout à la fois; elle est ceci, et elle est cela, et elle n'est aussi ni l'un ni l'autre. C'est ce que Protagoras exprimait en disant que l'homme est la mesure de toutes choses; des choses qui sont, en tant qu'elles sont, et des choses qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas.

Ainsi, suivant Protagoras, tout est relatif, parce que tout est sensible; et tout est vrai, parce que tout est relatif. Et comme tout est vrai, le oui est vrai comme le non. Mais Gorgias dit-il autre chose? Rien n'est, selon lui, et rien n'est vrai, ni le oui, ni le non. Or, qui ne voit que cette formule est identique à la précédente? Si tout est vrai, rien n'est vrai; et si rien n'est vrai, on peut tout soutenir, et, par conséquent, tout est vrai. Acceptez les deux alternatives contradictoires ou niez-les, la vérité y succombe également, et le sens commun y reçoit pareil outrage.

Qu'on examine maintenant les doctrines de Métrodore de Chio, de Prodicus, d'Hippias, de Diagoras, d'Anaxarque, d'Euthydème, on y reconnaîtra le même esprit. Nulle part l'esprit de doute, la

suspension du jugement; partout l'esprit critique et négatif poussé à ses dernières limites et déshonoré par l'effronterie.

Nous n'aurions rien à ajouter à ces preuves, si un philosophe célèbre de notre temps, historien ingénieux de la philosophie, mais historien systématique et prévenu, n'avait entrepris une sorte de réhabilitation des sophistes. A s'en fier à M. Hegel, les sophistes ont moins été les adversaires de Socrate que ses précurseurs. C'est à Protagoras en personne qu'il fait honneur d'avoir ouvert l'ère de la subjectivité, en expliquant la diversité et la contradiction des idées par les dispositions du sujet pensant, et ramenant ainsi la philosophie à l'étude de l'homme. A ce point de vue l'Ἄνθρωπος πάντων μετρόν, tant reproché à Protagoras, n'est rien moins que le prélude du Γνῶθι σεαυτόν de Socrate. Les sophistes ont compris les premiers la haute importance de l'élément subjectif dans la science : à eux l'honneur d'avoir proclamé que l'esprit humain n'a pas à recevoir ses lois des mains de la nature; que c'est lui, au contraire, qui pense, ordonne et en quelque façon construit les choses selon des lois qui lui sont propres. De là, suivant M. Hegel, la haute idée que les sophistes se sont formée de la puissance, de la souveraineté de l'esprit humain; de là une sorte d'exaltation qui a pu les entraîner innocemment à un orgueil extrême, à une sorte d'immoralité, et jusqu'à l'athéisme. Celui qui connaît les ressources de l'esprit humain possède la science universelle, et peut tout enseigner, depuis la physique jusqu'à l'art militaire. Maître des impressions et des résolutions des hommes, il les manie à son gré; il est homme d'Etat, et, s'il le veut, tyran. Sachant tout, gouvernant tout, donnant aux hommes et à la nature leurs lois, faisant à son gré le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, que manque-t-il au sophiste pour être Dieu ?

Nous ne contesterons pas ce qu'il peut y avoir d'original et d'ingénieux dans quelques-uns de ces aperçus de M. Hegel; mais tout cet échafaudage repose sur une base fausse, nous voulons dire sur une interprétation infidèle et arbitraire des textes. Quand Protagoras soutenait que l'homme est la mesure de toutes choses, il n'entendait nullement parler de l'homme en général, de l'esprit humain dans la riche variété de ses puissances et de ses lois. Entendre ainsi la formule de Protagoras, c'est la détacher de tout ce qui sert à l'éclaircir et à lui donner son vrai sens, pour y introduire arbitrairement toutes sortes d'idées modernes. Lisez le chapitre de Sextus Empiricus où est rapportée et commentée la formule du sophiste grec; faites mieux : lisez le *Théétète* de Platon et vous y trouverez l'interprétation la plus exacte et la plus rigoureuse, en même temps que la réfutation la plus solide des théories de Protagoras. Le sophiste d'Abdère était élève d'Héraclite. Il ne voyait, comme son maître, dans la nature qu'une métamorphose continuelle, un écoulement sans fin de phénomènes périssables et fugitifs. Or, au lieu de rapporter ces formes changeantes à un principe éternel, à un feu vivant, comme inclinait à le faire Héraclite, comme le firent plus tard les stoïciens, Protagoras expliquait la variété et la contradiction des phénomènes par la mobilité des sens : l'homme n'est qu'un animal doué de sensibilité, et chaque individu a sa manière de sentir. Or, comme il n'y a aucun autre moyen de connaître, que la sensation,

comme la sensation est toute la science, il s'ensuit que tout ce qui est senti comme beau, comme bon, comme juste, doit être réputé pour tel, sauf à être jugé comme laid, mauvais et injuste, un instant après ; d'où Protagoras concluait que pour savoir tout, enseigner tout et gouverner à son gré les hommes, il suffisait de savoir donner aux choses telle et telle couleur suivant les circonstances et le besoin du moment. Parti du principe sensualiste, Protagoras aboutissait donc, dans l'ordre spéculatif, à une sorte de nihilisme, et dans la pratique, à une révoltante immoralité.

M. Hegel ne réussit pas mieux quand il essaye de justifier cette thèse de Gorgias, que rien n'existe, que l'être n'est pas. M. Hegel voyant ici paraître, pour la première fois, dans l'histoire de la philosophie, un principe qui lui est cher, le principe de l'identité des contradictoires, se défend lui-même en défendant Gorgias, et il n'hésite pas à lui prêter ses plus subtiles et ses plus hardies spéculations. A l'en croire, Gorgias a parfaitement compris que tout être de la nature enferme en ses profondeurs une contradiction nécessaire, une sorte de lutte entre l'être et le néant ; l'être, tel que l'univers nous le présente, change sans cesse, c'est-à-dire se nie sans cesse, et sans cesse s'affirme après s'être nié. De ce conflit, de cette antithèse entre l'être et le néant, résulte le *devenir*, synthèse merveilleuse, où le néant et l'être, toujours contraires et toujours unis, viennent se réconcilier. Nous n'avons point à examiner ici la valeur de cette théorie de M. Hegel ; mais ce qui est incontestable, c'est qu'elle est restée complétement inconnue à Gorgias. La formule de M. Hegel, quoi qu'elle vaille, a du moins un caractère dogmatique ; celle de Gorgias est, au contraire, empreinte d'un esprit tout négatif. De la contradiction des idées, M. Hegel prétend faire sortir leur harmonie et les lier ainsi dans un système régulier. Gorgias cherche la contradiction pour s'y complaire et pour s'y enfermer sans retour.

Laissons là les raffinements de la spéculation moderne ; revenons à l'antiquité ; donnons aux textes leur sens véritable, et quand il s'agit de les interpréter, rapportons-nous-en à deux critiques incomparables : Aristote et Platon. Ici, par exemple, relisons *le Théétète* et surtout cet admirable dialogue où Platon a défini le sophiste. Quand il l'appelle tour à tour chasseur de jeunes gens riches, pêcheur à l'hameçon, commerçant faisant négoce de connaissances à l'usage de l'âme, charlatan, habile dans l'art d'imiter, etc., on peut croire que ce grand artiste badine, et encore sous ce badinage, y a-t-il une ironie profonde et un sens sérieux ; mais quand il veut opposer la sophistique à la vraie philosophie, le pur amour du beau et du bien à la recherche des faux brillants et des vaines apparences, il caractérise, et pour ainsi dire grave en deux traits profonds la différence du philosophe et du sophiste : celui-là, dit-il, tend vers l'être ; celui-ci va au néant.

Tel est l'arrêt du plus grand philosophe et du plus grand moraliste de l'antiquité sur la sophistique. La conscience universelle a confirmé cette sentence, contre laquelle une réhabilitation tardive ne saurait prévaloir.

EM. S.

SORBIÈRE (Samuel) est né au commencement du XVIIe siècle, de

parents protestants, dans les environs de la ville d'Uzès, et mort en 1670. C'est un disciple de Gassendi et un médecin, de même que Bernier. Toute sa vie il fut plus ou moins suspect d'irréligion, de socinianisme et d'impiété, quoique de protestant il se fût fait catholique. Personne ne crut à la sincérité de sa conversion, qu'il mit un grand empressement à exploiter auprès de Mazarin et du pape. Guy-Patin disait qu'il n'avait fait que retourner sa jaquette. En se glissant auprès des savants, en publiant ce qu'il avait retenu de leurs conversations, il réussit à se faire une certaine réputation. Il divulguait sans loyauté ce qu'il avait surpris dans leur intimité. Il se mêlait à leurs discussions et à leurs querelles plutôt pour les envenimer que pour les apaiser, et sans avoir l'excuse de la bonhomie et du sincère amour pour la vérité du P. Mersenne. Tel a été son rôle entre Descartes et Gassendi. Pendant plusieurs années de séjour en Hollande, il fut auprès de Descartes comme l'espion de Gassendi. C'est lui qui l'excita à répliquer par les *Instantiæ* à la réponse de Descartes, et qui, lui-même, les publia en Hollande, avec les premières objections de Gassendi et la réponse de Descartes, sous le titre de *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiæ Petri Gassendi adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, en y joignant une préface désobligeante pour Descartes. Il a écrit une vie de Gassendi, *Dissertatio de vita et moribus Petri Gassendi*, qui sert de préface à ses œuvres complètes publiées en 1658, à Lyon, après sa mort. Bernier, dans sa vieillesse, disait qu'il ne connaissait que Sorbière qui eût été meilleur gassendiste que lui. A en croire le *Sorberiana*, Sorbière s'étonnait que dix ans après la publication du *Syntagma philosophicum*, il y eût des gens qui eussent embrassé une autre philosophie, tout de même qu'après qu'on a trouvé l'usage du pain on mange encore du gland. Il donne l'abondance d'érudition littéraire et philosophique comme une des causes du peu de succès de ses ouvrages comparés à ceux de Descartes : « Si la manière de philosopher de M. Gassendi, admirée de tout le monde, ne fait pas plus de bruit, je pense que cela vient de sa trop grande littérature qui a mis de plus grands intervalles qu'il ne fallait entre ses raisonnements, ce qui en a dissipé la force et la liaison. » Après Gassendi, ses héros étaient Montaigne et Charron ; il ne pouvait souffrir qu'on en parlât mal. Aussi une tendance sceptique s'allie en lui, comme chez le maître, à l'empirisme. Membre assidu de l'Académie pour la recherche des causes naturelles qui se réunissait chez M. de Montmort, il y fit plusieurs discours sur le peu de connaissances que nous avons des choses naturelles. Enfin, une traduction française du *de Cive* de Hobbes achève de mettre dans tout leur jour les tendances philosophiques de ce disciple peu recommandable de Gassendi.

On peut consulter sur Sorbière, un mémoire sur sa vie, par Graverol, en tête du *Sorberiana*, et l'article qui lui est consacré dans les *Mémoires* de Niceron. F. B.

SORITE (σωρείτης, de σωρός, tas, monceau ; *acervus* en latin) ; c'est un argument composé d'un nombre indéterminé de propositions qui aboutissent à une conclusion commune. Ces propositions devant être disposées de telle sorte que l'attribut de la première devienne le sujet

de la seconde, l'attribut de la seconde, le sujet de la troisième, et ainsi de suite, on arrive à une conclusion qui unit le sujet de la première avec l'attribut de la dernière. En voici un exemple tiré de Montaigne : c'est le raisonnement que ce charmant sceptique prête au renard lâché par les Thraces sur une rivière glacée (*Essais*, liv. II, c. 12). « Ce qui fait bruit se remue ; ce qui se remue n'est pas gelé ; ce qui n'est pas gelé est liquide ; et ce qui est liquide plie sous le faix ; donc cette rivière qui fait bruit pliera sous le faix. »

Le sorite n'est qu'une suite de syllogismes dont la mineure est sous-entendue, et qui se suivent de manière que la conclusion du premier est la majeure du second ; la conclusion du second la majeure du troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on ait atteint la proposition qu'on veut démontrer, la conclusion dernière. Si cette condition n'est pas remplie, il n'y a pas de raisonnement, mais une agglomération de propositions sans lien.

Le sorite est un argument plus oratoire que philosophique, qui vise plus à l'effet qu'à la démonstration. Il n'a été dans l'origine qu'un sophisme inventé par Eubulide à l'usage de l'école mégarique, pour prouver qu'il n'y a rien de déterminé dans l'idée de quantité ; que la même quantité est à la fois *peu* et *beaucoup*. Qu'on se figure un tas de blé construit grain par grain : il arrivera un moment où un seul grain fera un tas. *Quum aliquid minutatim et gradatim additur aut demitur, soritas hoc vocant, quia acervum efficiunt uno addito grano.* (Cicéron, *Acad.*, liv. II, c. 29.) X.

SOTION D'ALEXANDRIE, ainsi nommé de sa ville natale, florissait à Rome pendant les premières années du Ier siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple de Sextius et un des maîtres de Sénèque ; et, comme le premier, il se proposait de fondre ensemble la morale stoïcienne et l'ascétisme de Pythagore. De là vient que les historiens modernes de la philosophie le considèrent tantôt comme un pythagoricien, tantôt comme un disciple du Portique. Tout ce que nous savons de leur enseignement, c'est que, pour donner plus de force à l'abstinence prêchée par Sextius, à la défense de manger de la chair des animaux, il admettait le dogme de la métempsychose. Stobée nous a conservé quelques fragments assez peu remarquables d'un écrit qui lui est attribué sur la colère. Le meilleur document à consulter sur Sotion, ce sont les *Lettres* de Sénèque, et particulièrement la 108e. X.

SPÉCULATION (de *speculari*, regarder attentivement). C'est la partie de la philosophie et de la science en général qui n'est ni pratique ni expérimentale. En effet, la spéculation est opposée à la fois à la pratique et à l'expérience, et se prend, par conséquent, dans un sens plus restreint que la théorie ; car une théorie peut être expérimentale ou spéculative, et se distingue seulement de la pratique. La partie spéculative de la philosophie, c'est la métaphysique ; la partie spéculative des mathématiques, celle qui n'a pas d'application dans les arts. La physique et l'histoire naturelle ont aussi leurs régions spéculatives, au sein desquelles se déploie l'esprit de système. On désigne sous le nom

de méthode *spéculative*, en philosophie, celle qui prétend se passer entièrement des secours de la conscience et de l'expérience, telle que la méthode de Spinoza et de quelques modernes philosophes de l'Allemagne. La méthode spéculative est une chimère ainsi que la philosophie purement spéculative. X.

SPEUSIPPE. Il était le neveu de Platon et lui succéda, après sa mort, à la tête de son école. Platon lui avait donné, en outre, une de ses petites-filles en mariage, avec une dot considérable, et l'avait emmené avec lui dans son dernier voyage en Sicile. Speusippe inspira aux Syracusains une telle confiance, qu'il fut chargé par eux d'inviter Dion à revenir dans leur île renverser la tyrannie. Ayant pris la direction de l'école platonicienne, la première année de la 108e olympiade (349 av. J.-C.), il la conserva huit ans. Il était d'une si misérable santé, qu'on était obligé de le traîner à l'Académie. Diogène le rencontrant un jour, lui demanda s'il n'avait pas honte de vivre dans cet état. « Je vis par l'âme, répondit Speusippe. » Enfin, vaincu par la paralysie, il fit venir Xénocrate, et lui céda la chaire de son maître. On raconte sa mort de diverses manières : quelques-uns veulent même qu'il ait cherché dans le suicide la fin de ses maux. Son esprit était des plus distingués et des plus aimables; mais ses mœurs ne répondaient ni à son esprit, ni à sa doctrine. Il était voluptueux et avare, et, contre les libérales traditions de Socrate et de Platon, il faisait payer ses leçons. Speusippe, si l'on en croit Diogène Laërce, a composé un très-grand nombre d'ouvrages dont il ne nous reste que le nom. On lui attribue un fragment que nous possédons sur les nombres pythagoriciens, et quelques définitions que l'on a aussi prêtées à Platon. On rapporte enfin comme témoignage de l'importance des ouvrages de Speusippe, qu'Aristote, disciple comme lui de Platon, mais disciple indépendant, acheta ces ouvrages pour la somme énorme de trois talents.

Selon Diogène Laërce, il serait resté fidèle aux dogmes de Platon. Il est facile de voir cependant par le peu de témoignages qui nous restent, qu'il les modifia gravement. Les rares documents que nous possédons aujourd'hui sur la doctrine de Speusippe touchent à la logique, à la métaphysique et à la morale.

A l'exemple de Platon, il s'efforça de ramener toutes les sciences à l'unité : il chercha ce qu'elles avaient de commun, et les unit par leurs analogies. Mais Diodore a tort de lui attribuer la première idée de cette unité : son originalité fut peut-être seulement de l'avoir exagérée. Nous voyons, en effet, par l'opinion de Speusippe, sur la définition, qu'il avait donné beaucoup trop d'extension aux rapports mutuels de nos connaissances. Il disait que, pour définir, il fallait savoir toutes choses; car il faut connaître toutes les différences possibles de l'objet à définir et de tous les objets dont nous voulons le distinguer. Il ne pensait donc pas qu'on pût définir un objet sans définir en même temps tous les autres. On peut juger par là la décadence de l'école platonicienne; car ces difficultés logiques sur la possibilité d'une définition rappellent celles de l'école d'Antisthène, que Platon avait réfutées dans le *Sophiste*.

Speusippe ne différait pas moins de Platon sur la théorie de la connaissance. Platon avait distingué la sensation de la raison, sans donner à la première aucune espèce de valeur scientifique. Speusippe distingue la sensation scientifique et la raison scientifique (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, ἐπιστημονικὸς λόγος), l'une qui connaît les choses intellectuelles, et l'autre les choses sensibles. Mais la sensation emprunte à la raison ce qu'elle possède de vérité; et l'exercice nous habitue à juger tout d'abord de la vérité dans le monde sensible, de même que l'art du musicien apprend par l'exercice réfléchi à distinguer clairement l'harmonie dans les sons. Ainsi Speusippe, tout en rapportant à la raison le principe de la vérité pour les sens, donne cependant à ceux-ci une certaine puissance de juger due à l'exercice et à l'habitude, et il leur reconnaît une autorité scientifique.

Si l'on en croit Cicéron, Speusippe tendait à détruire dans les esprits la croyance aux dieux, en admettant qu'une certaine force vivante animait et gouvernait l'univers. Si cette assertion de Cicéron était fondée, le système de Speusippe se rapprocherait de celui des stoïciens; mais on sait que Cicéron confond volontiers les différents systèmes. Il attribue cette même opinion à Pythagore, et, en effet, il y a de grands rapports entre les idées de Pythagore et celles de Speusippe. Aristote les réunit presque toujours, et les réfute en même temps. Mais comment faut-il entendre cette sorte de panthéisme naturaliste que Cicéron prête en même temps aux pythagoriciens et à Speusippe? Aristote va nous l'expliquer. Selon lui, les pythagoriciens et Speusippe admettaient que le meilleur et le plus beau n'est pas au commencement des choses, mais qu'il est la suite de leur développement, μὴ ἐν ἀρχαῖς, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐκ τούτων. Ils prouvaient cette assertion par l'exemple des plantes et des animaux qui sortent d'un germe : ce n'est pas le germe, c'est l'animal qui est parfait. Aristote répondait avec raison que ce n'est point le germe qui est avant l'homme, mais l'homme qui est avant le germe. Il comparait ces nouveaux théologiens aux théologiens de l'antiquité, qui avant Jupiter plaçaient la Nuit et le Chaos.

Ainsi, dans la doctrine de Speusippe, le premier principe ne fut plus ce qu'il avait été pour Platon, le bien en soi, le parfait, l'idée du bien; mais l'un en soi, comme dans l'école éléatique ou pythagoricienne. A la place du principe moral, que Platon faisait planer sur toute sa philosophie, Speusippe rétablissait le principe mathématique et abstrait des philosophies précédentes.

Aristote nous apprend que Speusippe s'écartait aussi de Platon sur un autre point. Il ne regardait pas comme le bien l'unité en soi, dans la crainte d'être obligé de dire, comme une conséquence nécessaire, que la multitude est en soi le principe du mal. Bien plus, il supprimait l'opposition du bien et du mal, que Platon avait confondue avec celle de l'un et du multiple, et voulut ramener toutes choses à l'unité.

Speusippe ne se contenta pas de retrancher le bien de la nature du premier principe, il en retrancha encore l'intelligence. Il en veut faire un principe distinct, c'est-à-dire subordonné. Or, l'un en soi n'étant ni le bien, comme le pensait Platon, ni l'intelligence, comme le pense Aristote, ne peut être que l'unité abstraite de Parménide, ou l'unité incompréhensible de l'école d'Alexandrie. Aristote poussant à ses der-

nières conséquences le principe de Speusippe, lui reproche d'admettre pour principe le non-être.

Comment Speusippe, avec son principe de l'unité, expliquait-il l'origine et la nature des choses ? C'est ici que les plus grandes obscurités enveloppent sa doctrine, et que les conjectures doivent être d'autant plus prudentes qu'elles sont moins assurées. Il paraît vraisemblable que Speusippe a porté une atteinte grave à la théorie des idées. Déjà il en avait dénaturé le premier terme ; il alla plus loin : il supprima cette série de principes intermédiaires que Platon avait reconnus entre le principe premier et la nature. Il chercha immédiatement dans l'unité même l'essence particulière de chaque chose.

Nous avons encore quelques détails sur la morale de Speusippe. Selon Sénèque, il aurait pensé que l'homme n'est heureux que par la vertu, sans aller jusqu'à admettre l'honnête comme le seul bien. Ces paroles s'expliquent aussi par la constante assimilation que fait Cicéron entre la morale de l'ancienne Académie et celle du péripatétisme. Ces deux écoles plaçaient le bonheur dans la vertu et admettaient d'autres biens que l'honnête. Selon saint Clément d'Alexandrie, Speusippe définissait le bonheur un certain état parfait dans les choses naturelles, ἕξιν τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, et considérait les vertus comme les instruments du bonheur, ἀπεργαστικαὶ τῆς εὐδαιμονίας. Enfin, la volupté et la douleur étant pour lui deux extrêmes entre lesquels se trouve placé le bien, comme l'égal est entre le trop grand et le trop petit, il regardait le plaisir comme un mal. C'est à peine si la doctrine stoïcienne va jusque-là : Platon s'était gardé de ces extrémités, lui qui, dans *le Philèbe*, veut que le plaisir s'unisse à l'intelligence pour former le souverain bien. Comment Speusippe faisait-il pour concilier entre eux ces deux principes opposés : que le bonheur est la fin de la vertu, et que le plaisir est un mal ? C'est ce qu'il nous est impossible de savoir par les faibles débris qui nous restent de leurs systèmes. Nous avons conservé enfin une maxime politique de Speusippe qui se rapporte tout à fait aux principes de Platon : « Si le gouvernement est une chose bonne, le sage seul est prince et roi ; la loi, puisqu'elle est la droite raison, est bonne. »

Voyez sur Speusippe, Aristote, *Métaph.*, passim. — Diogène Laërce, liv. IV, § 1. — Brucker, 2e partie, c. 6, sect. 2. — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II, c. 6. — Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita*, in-8°, Paris, 1838. P. J.

SPINOZA. A toute époque le nom de Spinoza serait un nom des plus considérables, parce que son système est à la fois un effort puissant de l'esprit humain et un mémorable exemple des erreurs où les spéculations abstraites le peuvent entraîner ; mais, au siècle où nous vivons, Spinoza a pris une importance toute particulière : l'esprit qui anima son système, renaissant sous des formes nouvelles, a pénétré depuis cinquante ans toute l'Allemagne, et de là s'est répandu et se répand sur l'Europe entière. Approfondir Spinoza, c'est donc approfondir une pensée toute vivante et tout agissante ; réfuter Spinoza, c'est armer notre temps contre les plus puissantes et les plus dangereuses séductions.

Tout est extraordinaire dans Spinoza, sa personne, son style, sa philosophie; mais ce qui est plus étrange encore, c'est la destinée de cette philosophie parmi les hommes. Mal connu, méprisé de ses plus illustres contemporains, Spinoza meurt dans l'obscurité, et il y demeure enseveli durant tout un siècle. Tout à coup son nom reparaît avec un éclat extraordinaire. On lit l'*Ethique* avec passion; on croit y découvrir un monde nouveau, des horizons inconnus à nos pères; et le dieu de Spinoza, que le XVIIe siècle avait brisé comme une idole, devient le dieu de Lessing, de Gœthe, de Novalis.

Ce penseur inoffensif, que Malebranche appelait un *misérable*, Schleiermacher le révère et l'invoque à l'égal d'un saint. Cet *athée de système*, à qui Bayle prodigue l'outrage, a paru, aux yeux de l'Allemagne moderne, le plus religieux des hommes. Ivre de Dieu, comme dit Novalis, il a vu le monde au travers d'un épais nuage, et l'homme n'a été pour ses yeux troublés qu'un mode fugitif de l'être en soi. Ce système, enfin, si choquant et si monstrueux, cette *épouvantable chimère*, Jacobi y voit le dernier mot du rationalisme, Schelling le pressentiment de la philosophie véritable.

Cette sorte d'enthousiasme, aussi excessif dans son genre que les emportements des adversaires de Spinoza, ne sortira pas, nous l'espérons, de l'Allemagne. Nous n'avons point en France, grâce à Dieu, assez d'imagination, et nous avons trop de bon sens pour nous passionner ainsi sans raison et sans mesure. La nouvelle philosophie française, à qui l'on n'a pas épargné l'accusation de spinozisme et toutes les injures qu'elle mène avec soi, s'est nettement séparée de Spinoza dès son origine; et du jour où elle a substitué la méthode psychologique à la déduction *à priori*, en donnant pour base à toute spéculation métaphysique la conscience du *moi*, elle s'est heureusement condamnée à ne pouvoir être spinoziste sans la plus éclatante contradiction.

Pourquoi donc toutes ces colères? pourquoi ces cris de violence? Nous déclarons, quant à nous, qu'ils nous laissent l'âme aussi calme que les transports d'admiration de l'ardente et chimérique Allemagne. Nous ne pouvons comprendre qu'un esprit un peu grave ait autre chose à faire d'utile et de sérieux sur Spinoza, que de laisser là les fanatiques de toute espèce, et de résoudre avec un calme parfait ces deux questions : Qu'a pensé Spinoza? Qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il de faux dans ce qu'il a pensé?

Mais avant d'entrer en matière, il importe de faire connaître la personne de Spinoza et de décrire ses principaux ouvrages. Si la biographie est toujours utile à l'histoire de la philosophie, elle devient ici presque nécessaire. La personne de Spinoza est, en effet, comme sa doctrine, profondément originale. On trouve dans sa manière de vivre le même cachet de singularité que dans sa manière d'écrire et de penser. Son caractère, son isolement, les infirmités physiques et morales de sa nature donnent souvent le secret de ses spéculations et de ses erreurs.

Baruch Spinoza naquit à Amsterdam le 24 novembre 1632, d'une famille de juifs portugais. Ses parents, honnêtes gens et à leur aise, étaient marchands à Amsterdam, où ils demeuraient sur le Burgwal,

dans une assez belle maison, près de la vieille synagogue portugaise. Son éducation fut faite avec soin. On lui donna pour maître de latin le médecin Van den Ende, homme instruit, mais esprit inquiet et hardi, bien connu par la fin tragique où se termina sa carrière aventureuse. Le principal biographe de Spinoza, l'honnête ministre luthérien Jean Colerus, assure que Van den Ende répandait dans l'esprit de ses élèves les premières semences de l'athéisme. Ce médecin, dit-il, avait une fille unique qui possédait la langue latine si parfaitement, qu'elle était capable d'instruire les écoliers de son père en son absence, et de leur donner leçon. Elle savait aussi très-bien la musique. Comme Spinoza avait occasion de la voir et de lui parler très-souvent, il en devint amoureux, et il a souvent avoué qu'il avait eu dessein de l'épouser. Ce n'est pas qu'elle fût des plus belles ni des mieux faites; mais elle avait beaucoup d'esprit, de capacité et d'enjouement, ce qui avait touché le cœur de Spinoza, aussi bien que d'un autre disciple de Van den Ende, nommé Kerkering. Celui-ci s'aperçut bientôt qu'il avait un rival, et redoubla ses soins et ses assiduités auprès de sa maîtresse. Il le fit avec succès, outre que le présent qu'il avait fait auparavant à cette fille d'un collier de perles, de la valeur de deux ou trois cents pistoles, contribua sans doute à gagner ses bonnes grâces. Elle les lui accorda donc et lui promit de l'épouser, ce qu'elle exécuta fidèlement après que Kerkering eut abjuré la religion luthérienne, dont il faisait profession, et embrassé la catholique.

De l'étude du latin Spinoza passa à celle de la théologie et s'y attacha pendant plusieurs années, puis il s'adonna tout entier à la physique. Il délibéra longtemps, nous dit Colerus, sur le choix qu'il devait faire d'un maître dont les écrits lui pussent servir de guide dans le dessein où il était. Mais, enfin, les œuvres de Descartes étant tombées entre ses mains, il les lut avec avidité, et dans la suite il a souvent déclaré que c'était de là qu'il avait puisé ce qu'il avait de connaissances en philosophie. Il était charmé de cette maxime de Descartes qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable qui n'ait été auparavant prouvé par de bonnes et solides raisons. Il en tira cette conséquence que la doctrine des rabbins ne pouvait être admise par un homme de bon sens. Il fut dès lors fort réservé avec les docteurs juifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut possible; on le vit rarement dans les synagogues, ce qui les irrita extrêmement contre lui. Ils employèrent tous les moyens possibles pour le ramener, la douceur et la séduction d'abord, puis la violence. Au témoignage de Colerus, Spinoza racontait lui-même à Van der Spyck, son hôte, que les rabbins lui avaient offert une pension de mille florins; mais il protestait que, quand ils lui eussent offert dix fois autant, il n'eût pas accepté leurs offres ni fréquenté leurs assemblées, parce qu'il n'était pas hypocrite et qu'il ne recherchait que la vérité. Spinoza racontait aussi à Van der Spyck et à sa femme qu'un soir, sortant de la vieille synagogue portugaise, il vit quelqu'un auprès de lui, le poignard à la main; comme il se tint aussitôt sur ses gardes, il put éviter le coup, qui porta seulement dans ses habits. Il gardait encore le justaucorps percé du coup, en mémoire de cet événement. Les rabbins, ne pouvant ni le persuader, ni le séduire, ni l'intimider,

se décidèrent à l'excommunier. Il paraît qu'on choisit, parmi les formules de l'excommunication, la plus terrible, la formule *schammatha*, qui était signifiée au coupable publiquement dans la synagogue, à la lumière des cierges et au son du cornet. Spinoza n'avait pas attendu la sentence pour quitter Amsterdam; il protesta dans un écrit en espagnol qui est perdu.

Voilà donc Spinoza éprouvé de bonne heure et tout à la fois dans ses affections, dans ses croyances, dans ses liens de famille et de religion. Ce fut alors qu'il prit un parti définitif sur la conduite de sa vie: il se voua à la méditation des problèmes philosophiques et religieux, dans une solitude profonde et une indépendance absolue. Il apprit un art mécanique, en quoi, du reste, il demeura fidèle aux traditions de sa religion et de sa famille, et travailla de ses mains pour vivre à l'abri du besoin et ne dépendre de personne. L'art qu'il choisit fut celui de faire des verres pour des lunettes d'approche et pour d'autres usages; et il y réussit si parfaitement, nous dit Colerus, qu'on s'adressait de toutes parts à lui pour en acheter. On en trouva dans son cabinet, après sa mort, un bon nombre qu'il avait polis.

Après avoir séjourné tour à tour aux environs d'Amsterdam, puis à Rhynsburg, près de Leyde, puis à Woorburg, près de la Haye, il s'établit et se fixa dans cette dernière ville, chez un honnête et modeste bourgeois, Van der Spyck, qui lui loua une chambre dans sa maison. Toute sa vie est comme renfermée dans ces simples paroles de Colerus : « Il passait le temps à étudier et à travailler à ses verres. » C'est une chose incroyable, ajoute l'honnête biographe, combien Spinoza a été sobre et bon ménager. On voit, par différents petits comptes trouvés dans ses papiers, qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenait à trois sous, et d'un pot de bière d'un sou et demi. Un autre jour il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raisins et du beurre, et ce plat lui avait coûté quatre sous et demi.

Cette extrême sobriété se comprend plus aisément quand on sait quelle était la constitution de Spinoza. Il était, nous dit Colerus, très-faible de corps, malsain, maigre, et attaqué de phthisie depuis sa jeunesse. C'était un homme de moyenne taille; il avait les traits du visage bien proportionnés, la peau un peu noire, les cheveux frisés et noirs, les sourcils longs et de même couleur; de sorte qu'à sa mine on le reconnaissait aisément pour être descendu de juifs portugais. Pour ce qui est de ses habits, il en prenait fort peu de soin, disant qu'il est contre le bon sens de mettre une enveloppe précieuse à des choses de néant ou de peu de valeur. Si sa manière de vivre était fort réglée, sa conversation n'était pas moins douce et paisible. Il savait admirablement bien être le maître de ses passions. On ne l'a jamais vu ni fort triste ni fort joyeux. Il savait se posséder dans sa colère et dans les déplaisirs qui lui survenaient; il n'en paraissait rien au dehors. Il était, d'ailleurs, fort affable et d'un commerce aisé; parlait souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, et à ceux du logis lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie; il ne manquait point alors de les consoler et de les exhorter à souffrir avec patience des maux qui étaient comme un partage que Dieu leur avait assigné. Il

avertissait les enfants d'assister souvent à l'église au service divin, et leur enseignait combien ils devaient être obéissants et soumis à leurs parents. Lorsque les gens du logis revenaient du sermon, il leur demandait souvent quel profit ils y avaient fait et ce qu'ils en avaient retenu pour leur édification. « Il avait, nous dit encore Colerus, une grande estime pour mon prédécesseur, le docteur Cordes, qui était un homme savant, d'un bon naturel et d'une vie exemplaire; ce qui donnait occasion à Spinoza d'en faire l'éloge. Il allait même quelquefois l'entendre prêcher, et faisait état surtout de la manière savante dont il expliquait l'Ecriture et des applications solides qu'il en faisait. Il avertissait en même temps son hôte et ceux de la maison de ne manquer jamais aucune prédication d'un si habile homme. Il arriva que son hôtesse lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession; à quoi il répondit : *Votre religion est bonne; vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille.* »

Pendant qu'il était au logis, il n'était incommode à personne; il y passait la meilleure partie de son temps tranquillement dans sa chambre. Lorsqu'il lui arrivait de se trouver fatigué, pour s'être trop attaché à ses méditations philosophiques, il descendait pour se délasser, et parler à ceux du logis de tout ce qui pouvait servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissait aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac; ou bien, lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit un peu plus longtemps, il cherchait des araignées qu'il faisait lutter ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire; il observait aussi avec le microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tirait après les conséquences qui lui semblaient le mieux convenir à ses découvertes.

Tel était l'homme que vinrent chercher, au milieu de sa solitude, la richesse, les honneurs, la gloire, les hautes amitiés. Il sacrifia tout cela sans effort pour vivre libre et heureux dans la modération et dans la paix.

Son ami, Simon de Vries, lui fit un jour présent d'une somme de 2000 florins pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise; mais Spinoza s'excusa civilement, sous prétexte qu'il n'avait besoin de rien. Le même Simon de Vries, approchant de sa fin et se voyant sans femme et sans enfants, voulait faire son testament et l'instituer héritier de tous ses biens; mais Spinoza n'y voulut jamais consentir, et remontra à son ami qu'il ne devait pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frère.

La conduite qu'il tint après la mort fatale de Jean de Witt, qui fut aussi son ami, est une nouvelle preuve, entre mille autres, de son désintéressement. L'illustre grand-pensionnaire lui avait assuré, de son vivant et après lui, une pension de 200 florins; mais ses héritiers faisant difficulté de continuer la pension, Spinoza leur mit son titre entre les mains avec une si noble indifférence, qu'ils rentrèrent en eux-mêmes et accordèrent de bonne grâce ce qu'ils venaient de refuser.

Lors de la campagne des Français en Hollande, le prince de Condé,

qui prenait alors possession du gouvernement d'Utrecht, désira vivement s'entretenir avec Spinoza. Il paraît même qu'il fut question d'obtenir pour lui une pension du roi, et qu'on l'engagea à dédier quelques-uns de ses ouvrages à Louis XIV. Spinoza racontait lui-même que, *comme il n'avait pas dessein de rien dédier au roi de France, il avait refusé l'offre qu'on lui faisait avec toute la civilité dont il était capable.* On ne sait si l'entrevue de Spinoza avec le prince de Condé put avoir lieu; mais il est certain que Spinoza s'y prêta de bonne grâce, se rendit au camp français, et qu'après son retour la populace de la Haye s'émut extraordinairement à son occasion : il en était regardé comme un espion. L'hôte de Spinoza accourut alarmé : « Ne craignez rien, lui dit Spinoza; il m'est aisé de me justifier. Mais quoi qu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai droit à eux, quand ils devraient me faire le même traitement qu'ils ont fait aux pauvres messieurs de Witt. Je suis bon républicain, et n'ai jamais eu en vue que la gloire et l'avantage de l'État. »

Ce fut en cette même année que l'électeur palatin lui fit offrir, par l'intermédiaire du savant Fabricius, la chaire de professeur ordinaire de philosophie à l'université de Heidelberg. On lui promettait *toute liberté pour philosopher,* mais à cette condition qu'*il n'en abuserait pas pour troubler la religion établie.* Spinoza refusa, avec sa politesse accoutumée, mais avec une résolution inébranlable.

Le soin de son repos et de son indépendance alla jusqu'à le décider, après la publication de son *Traité théologico-politique*, qui excita un violent orage, à ne plus rien donner au public. Sa fameuse *Ethique* n'a paru qu'après sa mort, qui arriva le 23 février 1677. Ce jour-là, qui était un dimanche, l'hôte de Spinoza et sa femme étaient allés à l'église faire leurs dévotions. Au sortir du sermon, ils apprirent avec surprise que Spinoza venait d'expirer.

Il n'avait pas quarante-cinq ans; quoique tombé en langueur depuis quelques mois, rien ne faisait présumer une mort si prompte. Tout prouve qu'il mourut en paix comme il avait vécu. Voici la liste de ses ouvrages :

I. Le premier est celui qui fut publié sous ce titre : *Renati Descartes principiorum philosophiæ pars* I *et* II, *more geometrico demonstratæ, per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, quibus difficiliores, quæ tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur.* Amst., J. Riewerts, 1663.

Cet ouvrage est un résumé très-bien fait de la philosophie de Descartes. Spinoza l'avait dicté en partie à un jeune homme dont il soignait l'éducation philosophique. Ses amis le pressèrent d'achever ce travail et de le publier; l'ouvrage parut, avec une préface de Louis Meyer, où le lecteur est expressément averti que Spinoza ne lui donne pas sa propre pensée, mais celle d'autrui.

II. Le *Traité théologico-politique* est donc véritablement le premier ouvrage original de Spinoza; il parut, pour la première fois, sous ce titre : *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et*

cæ pace posse concedi, sed eamdem nisi cum pace reipublicæ pietate tolli non posse; avec cette épigraphe : *Per hoc cognosci-* *d in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo bis.* (Joh., *epist.* I, c. 4, ✝ 13.) Hambourg, H. Künrath, 1670, 233 pages. — Ce titre est bien celui que Spinoza a donné à son mais ce n'est point à Hambourg, ni chez Henri Künrath, c'est rdam, chez Christophe Conrad, que le *Tractatus theologico-* a été imprimé.

rit dès sa première apparition, le *Tractatus theologico-poli-* put circuler que clandestinement et sous divers faux titres à donner le change à l'autorité. En voici la liste :

Danielis Heinsii P. P. operum historicorum collectio. Editio , priori editione multo emendatior. Leyde, 1673, in-8° de ges.

r. Henriquez de Villacorta, M. Doct. a cubiculo Philippi IV, II archiatri, opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potent. regis. Amst., 1673, in-8°,

ranc. de la Boe Silvii totius medicinæ idea nova. Editio se- Amst., 1673, in-8°.

ractatus theologico-politicus est le seul ouvrage de Spinosa qui traduit en français jusqu'à ces derniers temps; encore est-il de considérer comme une traduction véritable l'ébauche gros- nt infidèle attribuée par les uns au médecin Lucas, de la Haye, utres, au sieur de Saint-Glain, capitaine au service des Etats ande. Elle parut sous ce titre : *La Clef du sanctuaire,* par un omme de notre siècle, avec cette épigraphe : *Là où est l'esprit , là est la liberté!* (*Epît. aux Cor.*, c. 3, ✝ 17.) Leyde, 1678, 12 de 531 pages.

ntitula ensuite cette traduction : *Traitté* (sic) *des cérémonies tieuses des Juifs tant anciens que modernes.* Amst., chez Jacob 1678; ou bien *Reflexions curieuses d'un esprit des-intéressé* (sic) *atières les plus importantes au salut tant public que particulier.* ne, chez Claude Emmanuel, 1678. — Ce ne sont pas là trois de l'ouvrage, mais une seule et même édition, où le premier seulement est changé.

L'orage excité en Europe par la publication du *Tractatus theo- oliticus* dégoûta Spinoza de plus rien donner au public. Ce donc qu'après sa mort que parurent l'*Ethique*, le *Traité de la de l'entendement*, le *Traité politique*, les *Lettres* et la *Gram- ébraïque.*

za avait d'abord écrit l'*Ethique* en hollandais; il la mit ensuite , probablement à l'époque où il voulut la donner au public; renonça bientôt à ce dessein, et l'ouvrage ne parut qu'en 1677, s mois après sa mort, par les soins de l'imprimeur Rieuwertz, rdam, à qui Spinoza fit remettre, en mourant, tous ses papiers. nis de l'illustre mort, Louis Meyer et Jarrig Jellis, surveillèrent cation de ses écrits posthumes : Jarrig Jellis en composa la , que Meyer mit en latin. L'ouvrage portait ce titre : *B. D. S. posthuma, quorum series post præfationem exhibetur.* 1677,

sans autre indication. 2 part. en 1 vol. in-4°. Ces *Opera posthuma* sont :

1° L'*Ethica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta ;*

2°. Le *Tractatus politicus,* où l'on trouve, sous une autre forme, les idées du *Tractatus theologico-politicus ;*

3°. Le *Tractatus de emendatione intellectus,* ouvrage inachevé où se trouvent les vues de Spinoza sur l'entendement humain et sur la méthode ;

4°. Les *Epistolæ,* adressées à Oldenburg, à Louis Meyer, à Leibnitz, à Fabricius, à Guillaume de Blyenbergh, etc. ;

5°. Le *Compendium grammatices linguæ hebreæ,* ouvrage de peu d'intérêt, même, à ce qu'il paraît, pour les hébraïsants.

Il y a deux éditions complètes de Spinoza : celle de Paulus, en deux volumes gr. in-8°, publiée à Iéna en 1803 ; et celle de Gfrœrer, en un seul volume in-8°, dans le *Corpus philosophorum,* t. III, Stuttgart, 1830.

Les principaux ouvrages de Spinoza ont été traduits en français par l'auteur du présent article. Paris, 1842, 2 vol. gr. in-18.

Pour comprendre le système de Spinoza, commençons par nous rendre compte de la méthode qu'il a suivie. Génie essentiellement réfléchi, élevé à une école sévère, celle de Descartes, Spinoza n'ignorait point qu'il n'y a pas en philosophie de problème plus important que celui de la méthode. La nature et la portée de l'entendement humain, l'ordre légitime de ses opérations, la loi fondamentale qui doit les régler, tous ces grands objets avaient occupé ses premières méditations, et il ne cessa de s'en inquiéter pendant toute sa vie. Nous savons qu'avant d'écrire son *Ethique,* il avait jeté les bases d'un traité complet sur la méthode ; ouvrage informe, mais plein de génie, plusieurs fois abandonné et repris sans jamais être achevé, où toutefois les vues générales de Spinoza sont suffisamment indiquées par des traits d'une force et d'une hardiesse singulières.

Suivant Spinoza, toutes nos perceptions peuvent être ramenées à quatre espèces fondamentales : la première est fondée sur un simple ouï-dire, et en général sur un signe ; la seconde est acquise par une *expérience vague,* c'est-à-dire passive, et qui n'est pas déterminée par l'entendement ; la troisième consiste à concevoir une chose par son rapport avec une autre chose, mais non pas d'une manière complète et adéquate ; la quatrième atteint une chose dans son essence ou dans sa cause immédiate.

Ainsi, au plus bas degré de la connaissance, Spinoza place ces croyances aveugles, ces tumultueuses impressions, ces images confuses dont se repaît le vulgaire. C'est le monde de l'imagination et des sens, la région de l'opinion et des préjugés. Spinoza y trouve une division, mais à laquelle il n'attribue que peu d'importance, puisqu'il réunit dans l'*Ethique* (2e partie, schol. de la propos. XL), sous le nom de *connaissance du premier genre,* ce qu'il a distingué, dans la *Réforme de l'entendement,* en perception par simple ouï-dire et perception par voie d'expérience vague. Je sais par simple ouï-dire quel est le jour de ma naissance, quels furent mes parents, et autres choses semblables.

C'est par une expérience vague que je sais que je dois mourir; car si j'affirme cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, quoiqu'ils n'aient pas vécu le même espace de temps, ni succombé à la même maladie. Je sais de la même manière que l'huile a la vertu de nourrir la flamme, et l'eau celle de l'éteindre, et en général toutes les choses qui se rapportent à l'usage de la vie.

Ce premier genre de connaissance, utile pour la pratique, n'est d'aucun prix pour la science. Il atteint les accidents, la surface des choses, non leur essence et leur fond. Livré à une mobilité perpétuelle, ouvrage de la fortune et du hasard, et non de l'activité interne de la pensée, il agite et occupe l'âme, mais ne l'éclaire pas. C'est la source des passions mauvaises qui jettent sans cesse leur ombre sur les idées pures de l'entendement, arrachent l'âme à elle-même, la dispersent en quelque sorte vers les choses extérieures, et troublent la sérénité de ses contemplations.

La connaissance du second genre est un premier effort pour se dégager des ténèbres du monde sensible. Elle consiste à rattacher un effet à sa cause, un phénomène à sa loi, une connaissance à son principe. C'est le procédé des géomètres, qui ramènent les propriétés des nombres, des figures, à un système régulier de propositions simples, d'axiomes incontestables. En général, c'est la raison discursive par laquelle l'esprit humain, aidé de l'analyse et de la synthèse, monte du particulier au général, descend du général au particulier, pour accroître sans cesse, pour éclaircir et pour enchaîner de plus en plus ses conséquences. Que manque-t-il à ce genre de perception ? une seule chose, mais capitale. La raison discursive, le raisonnement, est un procédé infaillible, mais aveugle. Il explique le fait par sa loi, mais il n'explique pas cette loi. Il établit la conséquence par les principes; mais les principes eux-mêmes, il les accepte sans les établir. Il fait de nos pensées une chaîne d'une régularité parfaite, mais il n'en peut fixer le premier anneau. Il y a donc au-dessus du raisonnement une connaissance supérieure, qui seule peut affermir toutes les autres. Cette connaissance, c'est la raison intuitive, dont l'objet propre est l'être en soi et par soi.

Après avoir décrit les différentes espèces de perceptions, Spinoza examine tour à tour leur valeur scientifique. L'expérience, sous sa double forme, ne peut fournir, à ce qu'il soutient, une connaissance vraiment claire et solide. Elle est donc exilée, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique. La connaissance du second genre est moins sévèrement traitée, parce qu'elle est un degré pour s'élever à l'intuition immédiate. Toutefois, ce genre de perception n'est pas celui que le philosophe doit mettre en usage. Il donne, il est vrai, la certitude; mais la certitude ne suffit pas au philosophe, il lui faut la lumière.

Ce mépris du raisonnement paraît au premier abord fort étrange, et l'on ne peut concevoir que Spinoza, cet habile et profond raisonneur, ait voulu interdire aux philosophes un instrument qu'il manie sans cesse, et qui est entre ses mains d'une inépuisable fécondité. Mais il faut bien entendre sa pensée. Spinoza distingue deux manières de raisonner : ou bien l'on enchaîne les unes aux autres une suite de pensées à l'aide de certains principes qu'on accepte sans les examiner et

sans les comprendre, et c'est ce raisonnement aveugle que Spinoza exclut de la philosophie; ou bien l'on part d'un principe clairement et immédiatement aperçu en lui-même, et de l'idée adéquate de ce principe on va à l'idée adéquate de ses effets, de ses conséquences, et voilà le raisonnement philosophique, où tout est intelligible et clair, où les images des sens et les croyances aveugles n'ont aucune place. Elevé à cette hauteur, le raisonnement se confond presque avec l'intuition immédiate; il est le plus puissant levier de l'esprit humain, et son instrument le plus nécessaire. Il n'y a au-dessus que l'intuition intellectuelle dans son degré supérieur et unique de pureté et d'énergie, qui met face à face la pensée et son plus sublime objet, les unissant et, pour ainsi dire, les unifiant l'un avec l'autre.

La loi suprême de la pensée philosophique, c'est donc de fonder la science sur des idées claires et distinctes, et de ne faire usage d'aucun autre procédé que de l'intuition immédiate et du raisonnement appuyé sur elle. Or, le premier objet de l'intuition immédiate, c'est l'être parfait. Spinoza conclut donc finalement que : *La méthode parfaite est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée de l'être absolument parfait.*

On comprend bien maintenant comment toute la philosophie de Spinoza devait être et est en effet le développement d'une seule idée, l'idée de l'infini, du parfait, ou, comme il dit, de la substance.

La substance, c'est l'être, non pas tel ou tel être, non pas l'être en général, l'être abstrait, mais l'être absolu, l'être dans sa plénitude, l'être qui est tout l'être, l'être hors duquel rien ne peut être ni être conçu.

La substance a nécessairement des attributs qui caractérisent et expriment son essence; autrement la substance serait un pur abstrait, un genre, le plus général, et par conséquent le plus vide de tous; elle se confondrait avec l'idée vague et confuse d'être pur, universel, sans réalité et sans fond; pensée creuse et stérile, fantôme indécis, ouvrage des sens et de l'imagination épuisée.

La substance est indéterminée, en ce sens que toute détermination est une limite, et toute limite une négation; mais elle est profondément et nécessairement déterminée, en ce sens qu'elle est réelle et parfaite, et possède à ce titre des attributs nécessaires tellement unis à son essence, qu'ils n'en peuvent être séparés et n'en sont pas même distingués en réalité; car ôtez les attributs, vous ôtez l'essence de la substance et la substance elle-même.

La substance, l'être infini, a donc nécessairement des attributs, et chacun de ces attributs exprime à sa manière l'essence de la substance. Or, cette essence est infinie, et il n'y a que les attributs infinis qui puissent exprimer une essence infinie. Chaque attribut de la substance est donc nécessairement infini. Mais de quelle infinité? D'une infinité relative et non absolue. Si en effet un attribut de la substance était absolument infini, il serait donc l'infini, il serait la substance elle-même. Or, il n'est pas la substance, mais une manifestation de la substance, distincte de toute autre manifestation particulière, et déterminée par conséquent, parfaite et infinie en elle-même, mais dans un genre particulier et déterminé de perfection.

Ainsi la pensée est un attribut de la substance; car elle est une manifestation de l'être. La pensée est donc infinie. Mais la pensée n'est pas l'étendue, qui est aussi une manifestation de l'être, et par conséquent un attribut de la substance. De même, l'étendue n'est pas la pensée. La pensée et l'étendue sont toutes deux infinies, mais d'une infinité relative; parfaites, mais d'une perfection déterminée : elles sont donc, pour ainsi parler, parfaites et infinies d'une perfection imparfaite et d'une infinité finie.

La substance seule est l'infini en soi, le parfait en soi, l'être plein et absolu. Or, il ne suffit pas que chaque attribut de la substance en exprime, par son infinité relative, l'absolue infinité; il faut, pour exprimer absolument une infinité vraiment absolue, non-seulement des attributs infinis, mais une infinité d'attributs infinis.

Si un certain nombre, un nombre fini d'attributs infinis exprimait complétement l'essence de la substance, cette essence ne serait donc pas infinie et inépuisable; il y aurait en elle une limite, une négation, sinon dans chacune de ses manifestations prise en elle-même, au moins dans sa nature et dans son fond. Or, il implique contradiction que le fini trouve sa place dans ce qui est l'infini même, et que quelque chose de négatif puisse pénétrer dans ce qui est l'absolu positif, l'être. Ce qui n'est infini que d'une manière déterminée n'exclut pas, mais au contraire suppose quelque négation; mais l'infini absolu implique au contraire la négation de toute négation. Tout nombre, si prodigieux qu'on voudra, d'attributs infinis, est donc infiniment éloigné de pouvoir exprimer l'essence infinie de la substance, et il n'y a qu'une infinité d'attributs infinis qui soit capable de représenter d'une manière adéquate une nature qui n'est pas seulement infinie, mais qui est l'infini même, l'infini absolu, l'infini infiniment infini.

La substance a donc nécessairement des attributs, une infinité d'attributs, et chacun de ces attributs est infini dans son genre. Or, un attribut infini a nécessairement des modes. Que serait-ce, en effet, que la pensée sans les idées qui en expriment et en développent l'essence? Que serait-ce que l'étendue sans les figures qui la déterminent, sans les mouvements qui la diversifient?

La pensée et l'étendue ne sont point des universaux, des abstraits, des idées vagues et confuses; ce sont des manifestations réelles de l'être; et l'être n'est point quelque chose de stérile et de mort, c'est l'activité, c'est la vie. De même donc qu'il faut des attributs pour exprimer l'essence de la substance, il faut des modes pour exprimer l'essence des attributs : ôtez les modes de l'attribut, et l'attribut n'est plus; tout comme l'être cesserait d'être, si les attributs qui expriment son être étaient supposés évanouis.

Les modes sont nécessairement finis; en effet, ils sont multiples : or, si chacun d'eux était infini, l'attribut dont ils expriment l'essence n'aurait plus un genre unique et déterminé d'infinité, il serait l'infini en soi, et non tel ou tel infini; il ne serait plus l'attribut de la substance, mais la substance elle-même. Le mode ne peut donc exprimer que d'une manière finie l'infinité relative de l'attribut, comme l'attribut ne peut exprimer que d'une manière relative, quoique infinie, l'absolue infinité de la substance.

Mais l'attribut est néanmoins infini en lui-même, et l'infinité de son essence doit se faire reconnaître dans ses manifestations. Or, supposez qu'un attribut de la substance n'eût qu'un certain nombre de modes, cet attribut ne serait pas infini, puisqu'il pourrait être épuisé ; il implique contradiction, par exemple, qu'un certain nombre d'idées épuise l'essence infinie de la pensée, qu'une étendue infinie soit exprimée par une certaine grandeur corporelle, si prodigieuse qu'on la suppose. La pensée infinie doit donc se développer par une infinité inépuisable d'idées, et l'étendue infinie ne peut être exprimée dans sa perfection et sa totalité que par une variété infinie de grandeurs, de figures et de mouvements.

Ainsi donc, du sein de la substance s'écoulent nécessairement une infinité d'attributs, et du sein de chacun de ces attributs s'écoulent nécessairement une infinité de modes. Les attributs ne sont pas séparés de la substance, les modes ne le sont point des attributs. Le rapport de l'attribut à la substance est le même que celui du mode à l'attribut ; tout s'enchaîne sans se confondre, tout se distingue sans se séparer. Une loi commune, une proportion constante, un lien nécessaire retiennent éternellement distincts et éternellement unis la substance, l'attribut et le mode ; et c'est là l'être, la réalité, Dieu.

Voilà l'idée mère de la métaphysique de Spinoza. On ne peut nier que ce vigoureux génie ne l'ait développée avec puissance dans un vaste et riche système ; mais il s'y est épuisé, et n'a jamais dépassé l'horizon qu'elle lui traçait.

Ce qu'on doit surtout remarquer dans cette première esquisse du système, c'est l'effort de Spinoza pour n'y laisser pénétrer aucun élément empirique, aucune donnée de la conscience et des sens ; tout y est strictement rationnel, nécessaire, absolu. Cette sévérité dans la déduction (à laquelle Spinoza n'a pas toujours été fidèle) lui était imposée par la méthode qu'il avait choisie : elle consiste, comme on l'a vu, à se dégager des impressions passives et confuses des sens, des fausses clartés dont l'imagination nous abuse et nous séduit, pour s'élever, par l'activité interne de la pensée, à la région des idées claires, et pénétrer d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême, l'idée de l'être parfait. Parvenu à ce sommet des intelligibles, le philosophe doit y saisir d'une main ferme les premiers anneaux de la chaîne des êtres, et en parcourir successivement tous les anneaux inférieurs, sans jamais lâcher prise jusqu'à ce que l'ordre entier des choses soit clair à ses yeux.

L'expérience n'a rien à faire ici ; elle ne pourrait que troubler de ses ténèbres la pureté de l'intuition intellectuelle, et arrêter par la force de ses impressions et la séduction de ses prestiges le progrès de la déduction métaphysique. Comme la dialectique platonicienne, la méthode de Spinoza exclut toute donnée sensible ; elle part des idées, poursuit avec les idées, et c'est encore par les idées qu'elle s'achève et s'accomplit.

Si Spinoza n'avait pas eu le dessein prémédité de se passer de l'expérience ; si, pour ainsi parler, il ne s'était pas mis un bandeau devant les yeux pour n'y point regarder, aurait-il construit le système entier des êtres avec ces trois seuls éléments : la substance, l'attribut et le

mode? Certes, s'il est une réalité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue, la réalité du *moi*. Cherchez la place du *moi* dans l'univers de Spinoza ; elle n'y est pas, elle n'y peut pas être. Le *moi* est-il une substance? Non ; car la substance, c'est l'être en soi, l'être absolument infini. Le *moi* est-il un attribut de la substance? Pas davantage ; car tout attribut est encore infini, bien que d'une infinité relative. Le *moi* est donc un mode? Mais cela n'est pas soutenable ; car le *moi* a une existence propre et distincte, et, quoique parfaitement un et simple, il contient en soi une infinie variété d'opérations. Le *moi* serait donc tout au plus une collection de modes : mais une collection est une abstraction, une unité toute mathématique ; et le *moi* est une force réelle, une vivante unité. Le *moi* est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza : c'est en vain que la conscience y réclame sa place ; une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.

Mais non-seulement Spinoza ne recule pas devant ces difficultés que le sens commun oppose à son système, il semble quelquefois les provoquer lui-même et aller lui-même au-devant d'elles avec une sincérité et une hardiesse surprenantes. Ainsi, c'est un point fondamental de sa théorie de la substance, que nous n'en connaissons que deux attributs, savoir, la pensée et l'étendue. Il n'en démontre pas moins avec force que la substance doit nécessairement renfermer une infinité d'attributs. C'est se préparer une énorme difficulté, et on ne supposera pas sans doute qu'un aussi subtil génie ne l'ait point aperçue. En tout cas, elle n'avait point échappé à la sollicitude affectueuse et pénétrante de Louis Meyer, qui l'avait signalée à Spinoza, entre beaucoup d'autres également graves, dans le secret de l'amitié.

Mais Spinoza n'est point homme à sacrifier une nécessité logique à un fait d'observation. C'eût été à ses yeux un dérèglement d'esprit, un renversement de l'ordre des idées et des choses. L'expérience donne ce qui paraît, ce qui arrive, et, en lui faisant la part libérale, ce qui est ; la logique donne ce qui doit être. C'est donc à l'expérience à se régler suivant les lois nécessaires que lui impose cette logique toute-puissante qui gouverne l'univers et que la science aspire à réfléchir. Or, rien ne se déduit de l'idée de l'être, qu'une infinité d'attributs ; et de l'idée des attributs, qu'une infinité de modes. La substance renferme donc une infinité d'attributs, quelque petit nombre que nous en connaissions ; et tout ce qui n'est pas la substance, ou l'attribut, ou le mode de la substance, tout cela, en dépit de la conscience qui proteste, n'est absolument rien et ne peut absolument pas être conçu.

On doit comprendre maintenant qu'il serait inutile d'aller chercher dans Spinoza les preuves qui établissent, qui démontrent son système ; ce serait peine perdue. Quiconque s'épuise à courir de théorème en théorème pour chercher l'argument capital, la preuve décisive sur laquelle repose le spinozisme, n'en a pas véritablement le secret. Lorsque Mairan, jeune encore, se passionna pour l'étude de l'*Ethique* et demanda à Malebranche de le guider dans cette périlleuse route, on sait avec quelle insistance, voisine de l'importunité, il pressait l'illustre père de lui montrer enfin le point faible du spinozisme, l'endroit précis

où la rigueur du raisonnement était en défaut, le paralogisme contenu dans la démonstration. Malebranche éludait la question et ne pouvait assigner le paralogisme après lequel s'échauffait Mairan. C'est que ce paralogisme n'est pas dans tel ou tel endroit de l'*Ethique*, il est partout. Spinoza disposait d'une puissance de déduction vraiment incomparable, et, à bien peu d'exceptions près, chacune de ses propositions, prise en soi, est d'une rigueur parfaite. Ce bourgeois de Rotterdam qui s'enflamma soudain d'une si belle ardeur pour la philosophie, ayant voulu, pour réfuter Spinoza, se mettre à sa place et faire sur lui-même l'épreuve de la force de ses raisonnements, se trouva pris au piége; le tissu de théorèmes où il s'était enfermé volontairement se trouva impénétrable, et il ne put plus s'en dégager.

Le système de Spinoza est une vaste conception fondée sur un seul principe qui contient en soi tous les développements que la logique la plus puissante y découvrira. La forme géométrique ne doit point ici faire illusion. Spinoza démontre sa doctrine si l'on veut, mais il la démontre sous la condition de certaines données qui au fond la supposent et la contiennent. C'est un cercle vicieux perpétuel; ou, pour mieux dire, au lieu d'une démonstration de son système, Spinoza s'en donne sans cesse à lui-même le spectacle, et il ne nous en présente, dans son *Ethique*, que le régulier développement. Déjà les premières définitions le contiennent tout entier : c'est que les définitions pour Spinoza ne sont point des conventions verbales, des signes arbitraires, mais l'expression rigoureuse de l'intuition immédiate des êtres réels. Les vrais principes, aux yeux de ce métaphysicien-géomètre, ce ne sont pas les axiomes, lesquels ne donnent que des vérités générales; ce sont les définitions, car les définitions donnent les essences.

Voici les quatre définitions fondamentales :

J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin de concept d'aucune autre chose.

J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose.

J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs infinis, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Explication. Je dis absolument infini, et non pas infini dans son genre; car toute chose qui est infinie seulement en son genre, on en peut nier une infinité d'attributs; mais quant à l'être absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence.

Tout philosophe remarquera l'étroite connexion de ces quatre définitions. Mais il y a un théorème de Spinoza où lui-même les a enchaînées avec une précision et une force singulières : c'est dans le *de Deo*, la proposition XVI[e], où l'on peut dire que Spinoza est tout entier : *Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés.*

Tennemann reproche à Spinoza de n'avoir pas suffisamment étab

cette proposition, et il a bien raison. Mais ce n'est pas là seulement, comme cet habile homme paraît le croire, une proposition très-importante : c'est l'idée même du système, et, pour emprunter à Spinoza son langage géométrique, c'est le postulat de sa philosophie.

Sa définition de la substance une fois posée, Spinoza n'a aucune peine à démontrer que la substance existe et qu'il ne peut exister qu'une seule substance. Voici sa démonstration : Proposition xie. *Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.* — Démonstration : « Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D. »

Dieu ou la substance est unique. En effet, dit Spinoza, Dieu est l'être absolument infini, duquel on ne peut exclure aucun attribut exprimant l'essence d'une substance, et il existe nécessairement. Si donc il existait une autre substance que Dieu, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu, et de cette façon il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde. Par conséquent, il ne peut exister aucune autre substance que Dieu, et on n'en peut concevoir aucune autre; car, si on pouvait la concevoir, on la concevrait nécessairement comme existante, ce qui est absurde (par la première partie de cette démonstration). Donc aucune autre substance que Dieu ne peut exister ni se concevoir.

L'existence et l'unité de Dieu sont démontrées; il s'agit de construire la science de Dieu. Spinoza, tout en soutenant que Dieu doit nécessairement se développer en une infinité d'attributs infinis, convient que nous n'en connaissons que deux, savoir, l'étendue et la pensée. De sorte que notre science de Dieu se réduit à ces deux propositions : Dieu est l'étendue absolue; Dieu est la pensée absolue.

Si bizarre et si monstrueux qu'il puisse paraître d'attribuer à Dieu l'étendue, Spinoza, dominé ici tout à la fois par son éducation cartésienne et par la logique, n'hésite pas. Il dit nettement et résolûment que l'étendue infinie, c'est Dieu même; en termes plus significatifs encore, que Dieu est chose étendue (*Deus est res extensa*). D'un autre côté, Spinoza convient et même il démontre à merveille que Dieu est absolument indivisible. Comment comprendre que Dieu soit à la fois indivisible et étendu? Tout s'explique, suivant Spinoza, par la distinction de l'étendue finie, qui est proprement le corps, et de l'étendue infinie, qui seule convient à la nature de Dieu. Dire que Dieu est étendu, ce n'est pas dire que Dieu ait longueur, largeur et profondeur, et se termine par une figure; car alors, Dieu serait un corps, c'est-à-dire un être fini; ce qui est, suivant Spinoza, l'imagination la plus grossière et la plus absurde qui se puisse concevoir. Dieu n'est pas telle ou telle étendue divisible et mobile, mais l'étendue en soi, l'immobile et indivisible immensité.

Voilà en peu de mots la théorie de Spinoza sur l'étendue divine; nous insisterons davantage sur une théorie tout autrement profonde, celle de la pensée divine.

Dieu est la pensée absolue, comme il est l'étendue absolue. La pensée, en effet, est nécessairement conçue comme infinie; puisque nous

concevons fort bien qu'un être pensant, à mesure qu'il pense davantage, possède un plus haut degré de perfection. Or, il n'y a point de limite à ce progrès de la pensée; d'où il suit que toute pensée déterminée enveloppe le concept d'une pensée infinie, qui n'est plus telle ou telle pensée, c'est-à-dire telle ou telle limitation, telle ou telle négation de la pensée, mais la pensée elle-même, la pensée toute positive, la pensée dans sa plénitude et dans son fond.

La pensée ainsi conçue ne peut être qu'un attribut de Dieu. Dieu pense donc; mais il pense d'une manière digne de lui, c'est-à-dire absolue et parfaite. A ce titre, quel peut être l'objet de la pensée? Est-ce lui-même et rien que lui? est-ce à la fois lui-même et toutes choses? Ensuite, quelle est la nature de cette divine pensée? A-t-elle avec la nôtre quelque analogie, ou du moins quelque ombre de ressemblance, et l'exemplaire tout parfait laisse-t-il retrouver, dans cette imparfaite copie que nous sommes, quelques traces de soi?

La réponse de Spinoza à ces hautes questions ne peut être pleinement entendue qu'à une condition : c'est d'avoir parcouru le cercle entier de sa métaphysique. Dans un système comme le sien, où Dieu et la nature ne sont au fond qu'une seule et même existence, comprendre la nature divine considérée en elle-même et hors des choses, ce n'est pas vraiment la comprendre, c'est tout au plus l'entrevoir.

Dieu, en tant que Dieu, si l'on peut parler de la sorte, c'est-à-dire en tant qu'absolu, c'est la substance avec les attributs qui constituent son essence, comme la pensée et l'étendue. La nature en soi, ce sont toutes ces choses mobiles et successives qui s'écoulent dans l'infinité de la durée; mais que sont, au fond, ces âmes toujours changeantes, ces corps périssables que le mouvement forme et détruit tour à tour? Ce ne sont pas des êtres véritables, mais des modes fugitifs qui apparaissent pour un jour sur la scène du monde d'une manière déterminée, et y expriment à leur façon la perfection de l'étendue, la perfection de la pensée, en un mot, la perfection de l'être.

Séparer la nature de Dieu ou Dieu de la nature, c'est, dans le premier cas, séparer l'effet de sa cause, le mode de sa substance; c'est, dans le second, séparer la cause absolue d'avec son développement nécessaire, la substance absolue d'avec les modes qui expriment nécessairement la perfection de ses attributs. Egale absurdité, car Dieu n'existe pas plus sans la nature que la nature sans Dieu; ou plutôt, il n'y a qu'une nature, considérée tour à tour comme cause et comme effet, comme substance et comme mode, comme infinie et comme finie, et, pour parler le langage bizarre mais énergique de Spinoza, comme naturante et comme naturée. La substance et ses attributs, dans l'abstraction de leur existence solitaire, c'est la nature naturante; l'univers, matériel et spirituel, abstractivement séparé de sa cause immanente, c'est la nature naturée; et tout cela, c'est une seule nature, une seule substance, un seul être, en un mot, Dieu.

Oui, tout cela est Dieu pour Spinoza : non plus Dieu conçu d'une manière abstraite, et, par conséquent, partielle; mais Dieu dans l'expression complète de son être, Dieu manifesté, Dieu vivant, Dieu infini et fini tout ensemble, Dieu tout entier.

Il suit de ces principes généraux qu'aucun des attributs de Dieu, et

notamment la pensée, ne peut être embrassé complétement que si on l'envisage tour à tour, ou, mieux encore, tout ensemble, dans sa nature absolue et dans son développement nécessaire.

A cette question : Quel est l'objet de la pensée divine? il y a donc deux réponses, suivant que l'on considère la pensée divine d'une manière abstraite et partielle, soit en elle-même, soit dans un certain nombre ou dans la totalité de ses développements; ou d'une manière réelle et complète, c'est-à-dire à la fois dans son essence et dans sa vie, dans son éternel foyer et dans son rayonnement éternel, comme pensée substantielle et comme pensée déterminée, comme pensée absolue et comme pensée relative, en un mot comme pensée créatrice et naturante, et comme pensée créée et naturée.

Il faut donc bien entendre Spinoza quand il ose affirmer que Dieu n'a ni entendement ni volonté. Il s'agit ici de Dieu considéré en soi, dans l'abstraction de sa nature absolue. A ce point de vue, la pensée de Dieu est absolument indéterminée; mais ce n'est point à dire qu'elle ne se détermine pas : tout au contraire, il est dans sa nature de se déterminer sans cesse, et l'on peut dire strictement, au sens le plus juste de Spinoza, que s'il n'y avait pas en Dieu d'entendement, il n'y aurait pas de pensée, tout comme il n'y aurait pas d'étendue, comme il le dit expressément, si les corps, si un seul corps était absolument détruit.

Spinoza devait donc donner deux solutions, au problème de la nature et de l'objet de la pensée divine. Recueillons la première de ces solutions : la suite du système contiendra la seconde et les éclaircira toutes deux en les unissant.

L'objet de la pensée divine, en tant qu'absolue, c'est Dieu lui-même, c'est-à-dire la substance. La pensée divine comprend-elle aussi les attributs de la substance? C'est un des points les plus obscurs de la métaphysique de Spinoza. D'une part, il ne semble pas qu'on puisse séparer la pensée de la substance d'avec la pensée de ses attributs, puisque ces attributs sont inséparables de son essence.

Mais il faut céder devant les déclarations expresses de Spinoza. Il soutient que l'idée de Dieu, qui est proprement l'idée des attributs de Dieu, n'est qu'un mode de la pensée divine, et à ce titre, quoique éternel et infini, se rapporte à la nature naturée. La pensée divine est donc absolument indéterminée; et son objet, c'est l'être absolument indéterminé, la substance en soi, dégagée de ses attributs, qui déjà le déterminent en le développant.

Si telle est la nature, si tel est l'objet de la pensée divine, qu'a-t-elle à voir avec l'entendement des hommes? L'entendement, en général, est une détermination de la pensée, et toute détermination est une négation. Or, il n'y a pas de place pour la négation dans la plénitude de la pensée.

Pour Spinoza, l'entendement humain n'est rien de plus qu'une suite de modes de la pensée, ou, comme il dit encore, une idée composée d'un certain nombre d'idées. Supposer dans l'âme humaine, au delà des idées qui la constituent, une puissance, une faculté de les produire, c'est réaliser des abstractions. Tout l'être de l'entendement est compris dans les idées, comme tout l'être de la volonté

s'épuise dans les volitions. La volonté en général, l'entendement e général, sont des êtres de raison, et, si on les réalise, des chimère absurdes, des entités scolastiques, comme l'humanité ou la pierréité

Or, il est trop clair que la pensée de Dieu ne peut être une suite déterminée d'idées ; si donc l'on attribue à Dieu un entendement, il fau le supposer infini. Mais qu'est-ce qu'un entendement infini? une suit infinie d'idées. Concevoir ainsi la pensée de Dieu, c'est la dégrader car c'est lui imposer la condition du développement, c'est la faire tomber dans la succession et le mouvement, c'est la charger de toutes le misères de notre nature. L'entendement est de soi déterminé et successif; il consiste à passer d'une idée à une autre idée dans un effor toujours renouvelé et toujours inutile pour épuiser la nature de la pensée. L'entendement est une perfection sans doute, car il y a de l'êtr dans une suite d'idées; mais c'est la perfection d'une nature essentiellement imparfaite, qui tend sans cesse à une perfection plus grande, san pouvoir jamais toucher le terme de la vraie perfection : il suppos l'entendement infini, et ne sera jamais qu'une suite infinie de modes d la pensée, et non la pensée elle-même; la pensée absolue, qui ne s confond pas avec ses modes relatifs, quoiqu'elle les produise; la pensée infinie, qui sans cesse enfante et jamais ne s'épuise; la pensé immanente, qui, tout en remplissant de ses manifestations passagère le cours infini du temps, reste immobile dans l'éternité.

Plein du sentiment de cette opposition, Spinoza l'exagère encore, e va jusqu'à soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre l pensée divine et notre intelligence; de sorte que, si on donne un entendement à Dieu, il faut dire, dans son rude et énergique langage, qu'i ne ressemble pas plus au nôtre que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se ser Spinoza pour établir cette énorme prétention est aussi singulière qu peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolumen rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il v s'appuyer? sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Ethique* est celle-ci : « Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être cause l'une de l'autre. » Un ami pénétran le lui rappellera, mais il sera trop tard pour revenir sur ses pas.

Spinoza argumente ainsi : « La chose causée diffère de sa caus précisément en ce qu'elle en reçoit : par exemple, un homme est caus de l'existence d'un autre homme, non de son essence. Cette essence en effet, est une vérité éternelle ; et c'est pourquoi ces deux homme peuvent se ressembler sous le rapport de l'essence, mais ils doiven différer sous le rapport de l'existence : de là vient que si l'existence d l'un d'eux est détruite, celle de l'autre ne le sera pas nécessairement Mais si l'essence de l'un d'eux pouvait être détruite et devenir fausse l'essence de l'autre périrait en même temps. En conséquence, un chose qui est la cause d'un certain effet, et tout à la fois de son existen et de son essence, doit différer de cet effet, tant sous le rapport d l'essence que sous celui de l'existence. Or, l'intelligence de Dieu est l cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc l'intelligence d Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence divine

diffère de notre intelligence tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nominale, comme il s'agissait de le démontrer. »

Quand Louis Meyer arrêtait ici Spinoza au nom de ses propres principes, on peut dire qu'il était vraiment dans son rôle d'ami; car, si les principes de Spinoza conduisaient strictement à cette extrémité de nier toute espèce de ressemblance entre l'intelligence divine et la nôtre, quelle accusation plus terrible contre sa doctrine? A qui persuadera-t-on que la pensée humaine est une émanation de la pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que nous parlez-vous alors de la pensée divine? Comment la connaissez-vous? Si elle ne ressemble à la nôtre que par le nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom.

Mais je suis porté à croire que Spinoza a excédé sa propre pensée. Rien ne l'obligeait, en effet, à s'embarrasser d'une difficulté nouvelle. La penséa divine, prise en soi, diffère de la pensée humaine, comme une cause infinie diffère d'une de ses manifestations finies, comme une perfection absolue diffère d'une perfection relative, comme l'éternité immobile diffère de la durée, sa mobile image. Mais cette différence n'exclut point tout rapport; loin de là, elle implique un rapport nécessaire.

Comment, d'ailleurs, Spinoza aurait-il brisé tout lien entre la pensée absolue et la pensée relative ou l'entendement, lui qui bientôt nous dira que la pensée n'est rien si elle ne se développe pas; que l'entendement humain, c'est la pensée absolue elle-même, en tant qu'elle se manifeste nécessairement? Si donc le Dieu de Spinoza n'a point d'entendement, il n'en faut pas conclure qu'il soit à ses yeux une force aveugle, un Dieu sans intelligence et sans vie. Le Dieu de Spinoza pense, et, considéré dans la totalité de son être, il pense toutes choses, même les plus humbles et les plus viles. Considéré en soi, il ne pense que soi, et c'est là la pensée absolue, pure des limitations de l'entendement, étrangère à la mobilité des idées, pleine, simple, éternelle, digne enfin de son objet.

De Dieu considéré en soi comme substance infiniment étendue et infiniment pensante, il s'agirait maintenant de descendre à l'univers visible, où la pensée et l'étendue divines se développent à l'infini. Forcé de borner notre exposition, nous essayerons du moins de la concentrer sur les points les plus essentiels.

Dans ces mondes innombrables émanés de l'éternelle fécondité de la substance, nous allons chercher la place de l'homme. Nous quittons les hauteurs de la pure métaphysique pour mettre le pied sur la terre, et demander à Spinoza quelle idée il s'est formée de l'âme humaine, de sa nature, de ses facultés, de sa destinée.

Pour Spinoza, comme pour Descartes, l'essence de l'âme, le fond de l'existence spirituelle, c'est la pensée; la sensibilité, la volonté, l'imagination n'étant que des suites ou des formes de la pensée. L'âme est donc, aux yeux de Descartes, une pensée. Spinoza ajoute qu'elle est une pensée de Dieu, et par là il donne à la définition cartésienne de l'âme une physionomie toute nouvelle.

La pensée divine, étant une forme de l'activité absolue, ne peut pas

ne pas se développer en une suite infinie de pensées, ou d'idées, (encore d'âmes particulières. D'un autre côté, il implique contradictio qu'aucune idée, aucune âme, en un mot, aucun mode de la pensé(puisse exister hors de la pensée elle-même; tout ce qui pense, par co séquent, à quelque degré et de quelque façon qu'il pense, en d'autr termes, toute âme est un mode de la pensée divine, une idée de Die Or, qu'exprime cette suite infinie d'âmes et d'idées qui découlent éte nellement de la pensée divine? Elle exprime l'essence de Dieu. Mais développement infini de la nature corporelle exprime-t-il autre cho que l'essence infinie et parfaite de Dieu? L'étendue exprime sans dou l'essence de Dieu d'une tout autre façon que ne fait la pensée, et (là la différence nécessaire de ces deux choses; mais elles exprime toutes deux la même perfection, la même infinité, et de là leur rappo nécessaire. Par conséquent, à chaque mode de l'étendue divine do correspondre un mode de la pensée divine, et, comme dit Spinoz *l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexi des choses.* De plus, de même que l'étendue et la pensée ne sont p deux substances, mais une seule et même substance considérée so deux points de vue, ainsi un mode de l'étendue et l'idée de ce mode r font qu'une seule et même chose exprimée de deux manières diff rentes. Par exemple, un cercle qui existe dans la nature et l'idée d'u tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même cho exprimée relativement à deux attributs différents. « Et c'est là, ajou Spinoza, en désignant peut-être les kabbalistes, ce qui paraît avoir ét aperçu comme à travers un nuage par quelques Hébreux qui soutien nent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit n font qu'un. »

Une conséquence évidente de cette doctrine, c'est que tout corps es animé; car tout corps est un mode de l'étendue, et chaque mode d l'étendue correspond si étroitement à un mode de la pensée que tou deux ne sont au fond qu'une seule et même chose. Spinoza n'a poi hésité ici à se séparer de l'école cartésienne. On sait que Descartes n voulait reconnaître la pensée et la vie que dans cet être excellent q Dieu a fait à son image. Tout le reste n'est que matière et inertie. L animaux mêmes qui occupent les degrés les plus élevés de l'échel organique ne trouvent point grâce à ses yeux; il les prive de tout se timent et les condamne à n'être que des automates admirables dont main divine elle-même a disposé tous les ressorts. Cette théorie don à l'homme un prix infini dans la création; mais, outre qu'elle a de peine à se mettre d'accord avec l'expérience et à se faire accepter sens commun, on peut dire qu'elle rompt la chaîne des êtres et laisse plus comprendre le progrès de la nature.

Cet abîme ouvert par Descartes entre l'homme et le reste des chos Spinoza n'hésite pas à le combler. Il est loin de rabaisser l'homm de l'égaler aux animaux; car, à ses yeux, la perfection de l'âm mesure sur celle du corps, et réciproquement. Par conséquent, à organisations de plus en plus simples, de moins en moins parfaites, forment les degrés décroissants de la nature corporelle, correspon des âmes de moins en moins actives, de plus en plus obscurcies, qu'à ce qu'on atteigne la région de l'inertie et de la passivité absol

férieure de l'existence, comme l'activité pure en est la limite re.

-ce donc que l'âme humaine dans cette doctrine? Evidemment, suite de modes de la pensée étroitement unis à une suite de l'étendue; en d'autres termes, c'est une idée unie à un corps, ne dit Spinoza, l'âme humaine c'est l'idée du corps humain. isé maintenant de définir l'homme de Spinoza : c'est l'identité humaine et du corps humain. L'âme humaine, en effet, n'est u'un mode de la substance divine; or, le corps humain en est mode. Ces deux modes sont différents, en tant qu'ils exprime manière différente la perfection divine, l'un dans l'ordre isée, l'autre dans l'ordre de l'étendue; mais en tant qu'ils tent un seul et même moment du développement éternel de infinie, ils sont identiques. Ce que Dieu est, comme corps, nt précis de son progrès, il le pense comme âme, et voilà . Le corps humain n'est que l'objet de l'âme humaine; l'âme n'est que l'idée du corps humain. L'âme humaine et le corps ne sont qu'un seul être à deux faces et, pour ainsi dire, un seul rayon de la lumière divine qui se décompose et se dédouble fléchissant dans la conscience.

ne humaine correspond exactement au corps humain, celui-ci composé de molécules, il faut que celle-là soit un composé Spinoza accorde ouvertement cette conséquence, et il définit ne idée composée de plusieurs idées. Comment l'âme huainsi conçue, aurait-elle des facultés? Une faculté suppose un a variété des facultés d'un même être demande un centre comdentité et de vie. Or, l'âme humaine n'est pas proprement un ne chose, et, comme dit Spinoza, *ce n'est pas la substance qui e la forme ou l'essence de l'homme;* l'âme humaine est un pur une pure collection d'idées; et la réalité d'une collection se dans celle des éléments qui la composent. Ne cherchez donc s l'âme humaine des facultés, des puissances; vous n'y trouue des idées. Qu'est-ce donc que l'entendement? Qu'est-ce que nté? Des êtres de raison, de pures abstractions que le vulgaire ; au fond, il n'y a de réel que telle ou telle pensée, telle ou telle n déterminées. Or, l'idée et la volition ne sont pas deux choses, ne seule, et Descartes s'est trompé en les distinguant. A l'en , la volonté est plus étendue que l'entendement, et il explique tte disproportion nécessaire la nature et la possibilité de l'erreur. est point ainsi : vouloir, c'est affirmer. Or, il est impossible de oir sans affirmer, comme d'affirmer sans percevoir. Une idée oint une simple image, une figure muette tracée sur un tableau; n vivant concept de la pensée, c'est un acte. Le vulgaire s'iman'on peut opposer sa volonté à sa pensée. Ce qu'on oppose à sa en pareil cas, ce sont des affirmations ou des négations purerbales. Concevez Dieu et essayez de nier son existence, vous rviendrez pas. Quiconque nie Dieu n'en pense que le nom. due de la volonté se mesure donc sur celle de l'entendement. tes a beau dire que s'il plaisait à Dieu de nous donner une ence plus vaste, il ne serait pas obligé pour cela d'agrandir l'en-

ceinte de notre volonté, c'est supposer que la volonté est quelque chose de distinct et d'un; mais la volonté se résout dans les volitions comme l'entendement dans les idées. La volonté n'est donc pas infinie, mais composée et limitée, ainsi que l'entendement. Point de volition sans pensée, point de pensée sans volition; la pensée, c'est l'idée considérée comme représentation; la volition, c'est encore l'idée considérée comme action; dans la vie réelle, dans la complexité naturelle de l'idée, la pensée et l'action s'identifient.

On objectera peut-être à Spinoza qu'il doit au moins reconnaître dans l'âme humaine une faculté proprement dite, savoir, la conscience. Mais la conscience, prise en général, n'est à ses yeux qu'une abstraction, comme l'entendement et la volonté. Ce n'est pas que Spinoza ne reconnaisse expressément la conscience; il la démontre même *à priori*, et c'est un des traits les plus curieux de sa psychologie que cette déduction logique qu'il croit nécessaire pour prouver à l'homme, par la nature de Dieu, qu'il a la conscience de soi-même. Il y a, dit-il, en Dieu, une idée de l'âme humaine, et cette idée est unie à l'âme, comme l'âme est unie au corps. De la même façon que l'âme représente le corps, l'idée de l'âme représente l'âme à elle-même, et voilà la conscience. Mais l'idée de l'âme n'est pas distincte de l'âme; autrement il faudrait chercher encore l'idée de cette idée dans un progrès à l'infini. C'est la nature de la pensée de se représenter elle-même avec son objet. Par cela seul que l'âme existe et qu'elle est une idée, l'âme est donc conscience de soi.

Bornons-nous à cette théorie générale des facultés de l'âme, et cherchons ce qui en résulte pour la destinée de l'homme, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre politique et religieux.

Et d'abord, se peut-il comprendre que le problème moral soit seulement posé dans le système de Spinoza? Ce problème, en effet, le voici : comment l'homme doit-il régler sa vie pour qu'elle soit conforme au bien? Cela suppose évidemment deux conditions : premièrement, que l'homme soit capable de régler sa vie, de diriger à son gré sa conduite : en un mot, que l'homme soit libre; secondement, qu'il existe un bien moral, un bien obligatoire, auquel l'homme doive conformer ses actions. Interrogez maintenant Spinoza sur ces deux objets : le libre arbitre et l'ordre moral. Sa pensée est aussi claire, aussi tranchante, aussi résolue sur l'un que sur l'autre; il les nie tous deux, non pas une fois, mais en toute rencontre, à chaque page de ses écrits, et toujours avec une énergie si inébranlable, une conviction si profonde et si calme, que l'esprit en est confondu et comme effrayé. C'est que le libre arbitre et le sentiment du bien et du mal ne sont, après tout, que des faits; et entre des faits et une nécessité logique, Spinoza n'hésite pas. Soit qu'il considère la nature divine, le caractère de son développement éternel et l'ordre universel des choses, soit qu'il s'attache à l'essence de l'âme humaine, à son rapport avec le corps, aux divers éléments de la nature, aux mobiles divers de ses actions, tout lui apparaît comme nécessaire, comme fatal, comme réglé par une loi inflexible, et le libre arbitre en Dieu comme dans l'homme lui est également inconcevable.

Reste à comprendre qu'après ce démenti éclatant donné à la con-

science du genre humain au nom de la logique, Spinoza vienne ensuite proposer aux hommes une morale dont il a par avance détruit les conditions. Voici par quelle série de distinctions et de raisonnements l'auteur de l'*Ethique* est parvenu à se tromper lui-même sur la radicale inutilité d'une telle entreprise.

Fataliste absolu, Spinoza ne pouvait admettre les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, prises au sens moral que leur donne la conscience du genre humain; mais si l'on considère ces idées abstraction faite du libre arbitre et de la responsabilité humaine, si on les prend au sens purement métaphysique, il est vrai de dire que rien n'empêche Spinoza de leur faire une certaine part dans sa doctrine.

Dieu, pour lui, est l'être parfait. En quoi consiste sa perfection? dans l'infinité de son être. Les attributs de Dieu sont aussi des choses parfaites. Pourquoi cela? parce qu'à ne considérer que le genre d'être qui leur appartient, rien ne manque à leur plénitude; mais si on les compare à l'être en soi, leur perfection toute empruntée et toute relative s'éclipse devant la perfection increée. Ce nombre infini de modes qui émanent des divins attributs ne contient qu'une perfection plus affaiblie encore; mais chacun pourtant, suivant le degré précis de son être, exprime la perfection absolue de l'être en soi. La perfection absolue a donc sa place dans la doctrine de Spinoza, ainsi que la perfection relative à tous ses degrés, laquelle enveloppe un mélange nécessaire d'imperfection; seulement, la perfection ne diffère pas de l'être : elle s'y rapporte et s'y mesure, et l'échelle des degrés de l'être est celle des degrés de perfection.

Dans l'homme, qu'est-ce pour Spinoza que le bien? c'est l'utile; et l'utile, c'est ce qui amène la joie et la tristesse. Mais qu'est-ce que la joie et la tristesse? La joie, c'est le passage de l'âme à une perfection plus grande; et la tristesse, c'est le passage de l'âme à une moindre perfection. En d'autres termes, la joie, c'est le désir satisfait; la tristesse, c'est le désir contrarié; et tout désir se ramène à un seul désir fondamental, qui fait l'essence de l'homme, le désir de persévérer dans l'être. Ainsi, toute âme humaine a un degré précis d'être ou de perfection qui la constitue, et qui de soi tend à se maintenir. Ce qui augmente l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est utile, lui est bon; ce qui diminue l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est nuisible, est un mal à ses yeux. Il y a donc de la perfection et de l'imperfection, du bien et du mal, dans la nature humaine comme en toutes choses; et la vie des hommes est une série d'états successifs qui peuvent être comparés les uns aux autres, mesurés, estimés, sous le rapport de la perfection et du bien; le tout, sans tenir aucun compte du libre arbitre, du mérite, du péché, et comme s'il s'agissait de plantes ou de minéraux.

Spinoza a donc le droit de poser cette question : Quelle est pour l'homme la vie la plus parfaite? car cela veut dire : quelle est la vie où l'âme a le plus de joie, c'est-à-dire le plus de perfection, c'est-à-dire le plus d'être? On dira : Qu'importe à l'homme de savoir quelle est la vie la plus parfaite, s'il ne peut y conformer la sienne? Mais Spinoza répliquera que c'est une autre question.

Soit. Convenons que le problème ainsi posé (et nos réserves faites),

Spinoza en donne une solution d'une simplicité et d'une élévation remarquables. Il démontre d'abord que la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus conforme, non à l'aveugle appétit, mais au désir éclairé par la raison, d'un seul mot, la plus raisonnable. En effet, la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus heureuse, la plus riche, c'est-à-dire celle où l'être de l'homme se conserve et s'accroît de plus en plus; or, la vie raisonnable a seule ce privilége.

Spinoza cherche ensuite quelle est la vie la plus raisonnable, et, l'âme étant pour lui essentiellement une idée, il n'a pas de peine à démontrer que la vie la plus raisonnable est celle de l'âme, qui a le plus d'idées claires et distinctes, d'idées adéquates, c'est-à-dire qui connaît le mieux et soi-même et les choses. Or, quel est le moyen de comprendre les êtres d'une manière adéquate? C'est former de ses idées une chaîne dont l'idée de Dieu soit le premier anneau, c'est penser sans cesse à Dieu, c'est voir tout en Dieu. Vivre, agir avec plénitude, c'est ramener tous ses désirs à un seul, le désir de posséder Dieu; c'est aimer Dieu, c'est vivre en Dieu. La vie en Dieu est donc la meilleure vie et la plus parfaite, parce qu'elle est la plus raisonnable, la plus heureuse, la plus pleine, en un mot; parce qu'elle nous donne plus d'être que toute autre vie, et satisfait plus complétement le désir fondamental qui constitue notre essence.

Telle est la morale de Spinoza, telle est aussi sa religion. Car, pour lui, la religion ne se distingue pas au fond de la morale; et elle est tout entière dans ce précepte : Aimer ses semblables et Dieu. Or, l'amour de nos semblables est une suite naturelle et nécessaire de l'amour de Dieu. C'est, en effet, une loi de notre nature, que nos affections s'augmentent quand elles sont partagées, et par une suite inévitable, que notre âme fasse effort pour que les autres âmes partagent ses sentiments d'amour. Il résulte de là, dit Spinoza, que *le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.* L'amour de Dieu est donc tout à la fois le principe de la morale, de la religion et de la société. Il tend à réunir tous les hommes en une seule famille et à faire de toutes les âmes une seule âme par la communauté d'un seul amour. Ainsi donc, celui qui s'aime soi-même d'un amour raisonnable, aime Dieu et ses semblables, et c'est en Dieu qu'il aime ses semblables et soi-même. Voilà la véritable loi divine, inséparable de la loi naturelle; fondement de toutes les institutions religieuses; original immortel dont les diverses religions ne sont que de changeantes et périssables copies. Cette loi, suivant Spinoza, a quatre principaux caractères : premièrement, elle est seule vraiment universelle, parce qu'elle est fondée sur la nature même de l'homme, en tant que réglée par la raison; en second lieu, elle se révèle et s'établit par elle-même, et n'a pas besoin de s'appuyer sur des récits historiques et des traditions; troisièmement, elle ne nous demande pas des cérémonies, mais des œuvres; enfin, son quatrième caractère, c'est que le prix de l'avoir observée est renfermé en elle-même, puisque la félicité de l'homme ainsi que sa règle, c'est de connaître et d'aimer Dieu d'une âme vraiment *libre*, d'un amour pur et durable : le châtiment de ceux qui violent cette loi,

la privation de ces biens, la servitude de la chair, et une âme
urs changeante et toujours troublée.
ie deviennent avec de pareils principes la révélation proprement
les prophéties, les miracles, les mystères, le culte? Il est aisé
essentir que rien de tout cela ne peut avoir aux yeux de Spinoza
ne valeur intrinsèque et absolue. Il ne voit dans toute l'économie
eligions positives, même de la religion chrétienne, qu'un en-
le de moyens appropriés à l'enseignement et à la propagation de
rtu : « Selon moi, dit-il, les sublimes spéculations n'ont rien à
avec l'Ecriture sainte, et je déclare que je n'y ai jamais appris
ı apprendre aucun attribut de Dieu. » Il n'y a qu'une seule chose
l'Ecriture comme dans toute révélation, c'est celle-ci : « Aimez
prochain. » Spinoza traite fort durement ceux qui trouvent une
physique cachée et profonde dans les mystères du christianisme :
vous demandez, dit-il à ces personnes subtiles, quels sont les
ères qu'elles trouvent dans l'Ecriture, elles ne vous produiront
les fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou de tout autre sem-
e auteur de systèmes : fictions qu'un idiot trouverait bien
ıt dans ses songes que le plus savant homme du monde dans
iture. » Spinoza se radoucit pourtant sur ce point, et il avoue
ırs que l'Ecriture contient quelques notions précises sur Dieu;
elles tendent toutes à cet unique objet, savoir : qu'il existe un
suprême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde
obéir pour être sauvé, et qu'il faut adorer par la pratique de la
ce et de la charité envers le prochain.
oilà le catéchisme de Spinoza : « Je laisse à juger à tous, dit-il,
bien cette doctrine est salutaire, combien elle est nécessaire dans
Etat pour que les hommes y vivent dans la paix et la concorde;
ı, combien de causes graves de troubles et de crimes elle détruit
ue dans leurs racines. » Quelle est, en effet, l'origine de toutes
liscordes qui agitent les empires? C'est l'empiétement de l'autorité
gieuse sur celle de l'Etat; et cette tendance perpétuelle du sacerdoce
vahir le gouvernement tient elle-même à ce que la religion n'est
ıt séparée de la philosophie et circonscrite dans la sphère qui lui
propre, la sphère de la pratique et des mœurs. Bien loin que la
gion doive dominer l'Etat, c'est l'Etat qui doit régler et surveiller
eligion.
pinoza est amené ici à rechercher l'origine de l'Etat. Suivant lui,
s l'ordre de la nature, le droit de chacun est identique à sa puis-
ce, et se mesure exactement sur elle. « En effet, dit-il, il est cer-
que la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit
verain sur ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de
nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la
ure, en effet, c'est la puissance même de Dieu, qui possède un
it souverain sur toutes choses; mais, comme la puissance univer-
e de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les
ividus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout
qu'il peut embrasser. »
Ainsi, avant l'établissement de l'Etat, il n'y a ni juste, ni injuste,
bien, ni mal. « Les poissons, dit Spinoza, sont naturellement faits

pour nager; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits; et conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau, et les plus grands mangent les plus petits. » Voilà l'image de l'état de nature. Il est clair que cet état ne peut longtemps subsister; car il n'est personne qui ne désire vivre en sécurité et à l'abri de la crainte : or, cette situation est impossible tant que chacun peut faire tout à son gré, et qu'il n'accorde pas plus d'empire à la raison qu'à la haine et à la colère; chacun dès lors vit avec anxiété au sein des inimitiés, des haines, des ruses et des fureurs de ses semblables, et fait tous ses efforts pour les éviter. Que si nous remarquons ensuite que les hommes privés de secours mutuels et ne cultivant pas la raison mènent nécessairement une vie malheureuse, nous verrons clairement que pour mener une vie heureuse et pleine de sécurité, les hommes ont dû s'entendre mutuellement et faire en sorte de posséder en commun ce droit primitif sur toutes choses que chacun avait reçu de la nature; ils ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels, et se conformer de préférence à la volonté et au pouvoir de tous les hommes réunis. » (*Théol. polit.*, t. Ier, p. 271 de la trad. fr.) La société, suivant Spinoza, est donc le résultat d'un pacte. Or, aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte occasionne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit; c'est là ce qui doit arriver particulièrement dans la formation d'un Etat. Ce moyen de conserver le pacte social, c'est l'autorité absolue du souverain, maintenue par la force et par les supplices.

Le but de Spinoza, en établissant cette théorie du despotisme, c'est surtout de prouver que le droit du souverain comprend l'administration des choses religieuses. Il ne faut pas voir en lui un ennemi systématique de la liberté. Entre toutes les formes de gouvernement c'est la démocratie qu'il croit la meilleure, la plus appropriée à la nature humaine, celle qui offre le plus de garanties de stabilité. Et bien qu'il accorde au souverain un droit absolu sur toutes choses, il y met pourtant une limite; il soutient qu'il est impossible qu'un homme cède absolument tous ses droits au souverain; par exemple, qu'il abdique sa pensée et se soumette absolument à la pensée d'autrui. Personne ne peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui est en lui de raisonner librement et de juger librement des choses; personne n'y peut être contraint. « Il est bien vrai, dit Spinoza, que le gouvernement peut à bon droit considérer comme ennemis ceux qui ne partagent pas sans restriction ses sentiments; mais nous n'en sommes plus à discuter les droits du gouvernement; nous cherchons maintenant ce qu'il y a de plus utile. »

Spinoza soutient donc que sa doctrine morale et politique diffère de celle de Hobbes par deux endroits essentiels : premièrement, parce qu'elle conserve toujours le droit naturel dans son intégrité; et en second lieu, parce qu'elle n'accorde à l'Etat qu'un droit proportionné à sa puissance. De là, dit-il, des garanties de liberté que le système de Hobbes n'admet pas. Il est aisé de voir que ces garanties sont tout

illusoires. Ecoutons Spinoza : « J'accorde bien, dit il (*Théol. polit.*, t. Ier, p. 329 de la trad. fr.), que l'Etat a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort ; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de pareils actes. Il y a plus : comme le souverain ne saurait prendre ces mesures violentes, sans mettre l'Etat tout entier dans le plus grand péril, nous pouvons lui refuser la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu de faire ces choses et autres semblables ; car nous avons montré que les droits du souverain se mesurent sur sa puissance. »

Singulière politique que celle de Spinoza ! Mes droits, ma vie sont dans la main du souverain ; et la garantie de mes droits et de ma vie est dans l'impuissance présumée du souverain à me les ôter. « On ne voit que fort rarement les souverains, dit Spinoza avec une étonnante naïveté, donner des ordres absurdes ; car il leur importe surtout, dans leur intérêt à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public et de ne se diriger dans leur gouvernement que par les conseils de la raison. »

La politique de Spinoza renferme donc la même contradiction que sa morale : sa morale montre parfaitement quel est l'idéal de la meilleure vie, mais elle ôte à l'homme tous les moyens d'y parvenir ; de même, sa politique contient l'idée d'un gouvernement libre et excellent, mais, dans un gouvernement despotique, elle légitime les derniers excès de la tyrannie et dit aux sujets de courber la tête.

Dans ce vaste développement de spéculation et d'idées dont nous venons de toucher le terme, et où se font partout reconnaître, au milieu même des erreurs les plus déplorables, la vigueur et l'originalité d'une intelligence du premier ordre, ce qui frappe avant tout c'est l'extrême simplicité des principes sur lesquels repose toute la doctrine. La forme en est sans doute peu attrayante ; l'appareil de la déduction y est laborieux et compliqué ; et il faut même ajouter que sur un certain nombre de points particuliers, l'interprétation du système présente les plus grandes difficultés, par suite de cette obscurité inévitable que l'erreur amène toujours avec soi. Mais à prendre le spinozisme dans son ensemble, il est impossible de rien concevoir de plus uni, de plus régulier, de plus lumineux. Et toutefois jamais système n'a été caractérisé d'une façon plus diverse : c'est l'athéisme absolu pour les uns ; c'est pour les autres le théisme dans son excès. Ceux-ci font de Spinoza un mystique, ceux-là un matérialiste de la famille d'Epicure, un impie, un libertin. Quelques-uns même, dans l'aveugle emportement de la passion, attribuent au système de Spinoza des caractères inconciliables et veulent qu'il soit tout à la fois panthéiste et athée.

Quant à nous, s'il faut l'avouer, nous n'attachons qu'une médiocre importance à ces accusations contradictoires. Qu'importent à la science ces qualifications de matérialiste, de panthéiste, d'athée, presque toujours équivoques et arbitraires ? Qu'on donne au système de Spinoza les noms qu'on voudra, pourvu qu'on l'entende et qu'on le discute ; c'est ce que nous allons essayer de faire pour notre part, et bien que nous ayons déjà dit notre pensée sur ce système, pris en général (*Voyez* l'article Panthéisme), nous résumerons ici, sous la

forme la plus précise, les objections capitales que nous avons à lui adresser.

Ces objections porteront sur trois points : la méthode de Spinoza, sa théorie de Dieu, sa théorie de l'homme.

I. La méthode de Spinoza est une méthode parfaitement arbitraire et parfaitement stérile; nous ajouterons qu'elle est absolument inapplicable, à ce point que Spinoza s'est vu obligé, pour avancer, de se mettre à chaque pas en contradiction avec elle.

Cette méthode, en effet, consiste dans l'emploi de la raison pure et du raisonnement déductif, à l'exclusion de l'expérience. Quoi de plus arbitraire qu'une telle exclusion? L'esprit humain a un certain nombre de moyens de connaître également naturels, également nécessaires, également légitimes : d'un côté, les sens, la conscience, d'un seul mot, l'expérience, avec l'induction qui s'appuie sur elle et qui la féconde; de l'autre côté, la raison pure et le raisonnement. De quel droit bannir de la science une seule de ces fonctions intellectuelles? et quel avantage peut-on s'en promettre? Agir ainsi, c'est amoindrir, c'est mutiler l'esprit humain. Remarquez, de plus, que les différentes fonctions intellectuelles ne sont pas en réalité séparées ni séparables. Avant Kant, Aristote et d'autres encore avaient fortement démontré que la séparation de la raison pure et des sens est une séparation artificielle. L'homme n'est jamais un pur esprit, ou un simple animal; ni les sens ne s'exercent sans la raison, ni la raison indépendamment des sens. Dans tout jugement, dans toute pensée, la plus grossière comme la plus sublime, une analyse exacte découvre deux éléments étroitement unis, un élément empirique et un élément rationnel, une donnée *à posteriori* et un concept *à priori*. Séparer la raison pure des sens, c'est donc rompre le faisceau naturel de nos facultés intellectuelles, c'est se placer dans une situation arbitraire et artificielle, c'est ne plus examiner les choses que sous un point de vue particulier, c'est renoncer à la réalité pour courir après des chimères.

Le meilleur moyen d'arrêter ces raisonneurs impérieux, c'est de leur demander compte de leur principe et de leur faire voir qu'ils ne peuvent ni le poser, ni, l'ayant une fois posé arbitrairement, faire un mouvement au delà. Nous nous adressons ici en particulier à Spinoza et je lui demande où il prend son principe : savoir la substance ou l'être en soi et par soi. Nous demandons si cette notion de l'être est la notion de l'être absolument indéterminé, sans activité, sans vie, ou la notion de l'être actif et vivant. S'il est question de l'être actif et vivant, évidemment cette notion ne vient pas de la raison pure qui ne donne que l'être absolu en général; c'est l'expérience qui nous fait voir l'être en action, l'être vivant. Otez les sens, ôtez la conscience, toute idée d'action et de vie expire. Vous êtes en face de l'être indéterminé.

Or, si vous partez de l'être indéterminé, que tirerez-vous d'une telle abstraction? absolument rien. Direz-vous, en effet, que l'être a nécessairement des attributs qui expriment et déterminent son essence? Je vous demanderai d'où vous tirez cette notion d'attribut, si l'expérience ne vous a pas appris que les êtres de la nature ont des attributs, des qualités, des déterminations précises par où ils se distinguent les uns des autres et deviennent saisissables et intelligibles. Et, suppo-

nême que de l'idée d'être en général, vous puissiez déduire
ri, et sans le secours de l'expérience, l'idée d'attribut en géné-
›us n'en serez pas plus avancés pour cela; car quoi de plus vide
plus creux que l'idée d'un attribut en général, d'un attribut
e. Comment déterminer ces attributs? car enfin, vous voulez
ir a dire que la substance a, non pas des attributs en général,
ːls et tels attributs; non pas des attributs possibles, mais des
ts réels, par exemple la pensée et l'étendue. Or, n'est-il pas
, que tous les efforts et toutes les ressources du raisonnement
npuissants à faire sortir la notion précise de la pensée, de la
vague et indéterminée de l'être en soi. Il faut donc recourir ici à
ience, bon gré, mal gré. Et, pourquoi se tromper soi-même et
r les autres? de bonne foi, quand vous réduisez tous les attri-
terminables de la substance à deux, savoir, la pensée et l'éten-
ı'est-ce pas à la conscience que vous vous adressez pour vous
la notion de la pensée? N'est-ce pas aux sens que vous emprun-
ıotion de l'étendue? Convenez-en donc. L'expérience est absolu-
ıécessaire en toute œuvre scientifique; elle est donc aussi légi-
ıe le raisonnement et la raison. Mais ce point une fois accordé,
vous viendrez nous dire que toutes les formes de l'existence se
ːnt à trois : la substance, l'attribut, le mode; comme toutes les
sions de l'étendue se réduisent à trois : la longueur, la largeur
rofondeur, et cela, comme un principe *à priori*, comme une
incontestable, antérieure et supérieure à l'expérience; quand
viendrez nous dire qu'en dépit du témoignage intérieur il faut
re que l'âme n'est qu'un mode de la substance divine, qu'elle
unité, ni liberté, nous vous rappellerons que cette expérience à
us rompez si résolûment en visière, vous avez eu besoin vous-
de vous y appuyer pour donner la vie et le mouvement à votre
›e, et que par cela seul vous avez perdu le droit de la désavouer.

Venons maintenant à la théorie de Dieu. Nous posons contre Spi-
e dilemme : Ou votre Dieu est tout, de sorte qu'il n'y a et ne
avoir qu'un seul être, une seule personne, un seul individu
t Dieu; ou bien votre Dieu n'est qu'une abstraction sans vie et
éalité, de sorte qu'il n'y a d'êtres réels que les êtres finis et dé-
ıés qui composent la nature.

effet, il n'y a, dans le système de Spinoza, que trois définitions
les de Dieu : Dieu est la substance, rien de plus; c'est la pre-
définition. Dieu est la substance, plus ses deux attributs infinis,
sée et l'étendue; c'est la seconde définition. Dieu est la substance,
es deux attributs infinis, la pensée et l'étendue, plus les modes
attributs, c'est-à-dire la variété infinie des âmes et des corps;
a troisième et dernière définition. Evidemment il faut choisir
ces trois alternatives.

Dieu est la substance, la substance sans attributs, il s'ensuit que
est l'être absolument indéterminé. Or, c'est là une abstraction
, parfaitement creuse et vide, d'où rien ne pourra sortir. Consi-
:-vous la pensée comme une perfection ou comme une limitation,
léchéance? Spinoza hésite entre ces deux extrémités : tantôt il dit
ropres termes : *Omnis determinatio negatio est,* ce qui place la per-

fection suprême dans la suprême indétermination et conduit à considérer tout attribut, même le sublime attribut de la pensée, comme une déchéance de l'être. Or, si la pensée est une perfection, il s'ensuit qu'un Dieu sans pensée est un Dieu imparfait; il s'ensuit, de plus, que la pensée, qui est une perfection, a pour principe la substance, qui vaut moins qu'elle, puisqu'elle est l'être indéterminé, l'être abstrait. Ainsi donc, un Dieu imparfait, ou la perfection naissant de l'imperfection, voilà deux absurdités inévitables pour Spinoza, s'il admet que la pensée soit une perfection de l'être. Admet-il la doctrine contraire, la doctrine que les mystiques et les panthéistes de tous les âges ont ainsi formulée : *Omnis determinatio negatio est*, nous lui demandons comment il se fait que la détermination et la négation pénètrent au sein de la substance. Vous la supposez parfaite dans son existence indéterminée; puis vous prétendez qu'elle prend des attributs, qu'elle se détermine, c'est-à-dire qu'elle se nie elle-même, qu'elle dégénère. Cela est inconcevable et, qui plus est, contradictoire. Comment l'être absolument parfait deviendrait-il imparfait en se déterminant? C'est, dites-vous, une nécessité absolue. Grand mot, destiné à pallier une hypothèse parfaitement arbitraire. Sans doute, votre système adopté, il n'y a d'autre moyen d'expliquer le passage de la substance à l'attribut, de l'indéterminé au déterminé, de l'abstrait au concret; il n'y a d'autre moyen que l'hypothèse d'une nécessité absolue qu'on suppose sans la démontrer et sans l'expliquer. Mais c'est justement cette hypothèse désespérée, absurde en soi et en même temps indispensable au panthéisme, qui se tourne en condamnation contre lui. De plus, cette hypothèse inconcevable et arbitraire implique directement contradiction. Vous posez, en effet, la substance comme le positif absolu. Vous dites que tout attribut étant une détermination, est quelque chose de négatif, et vous voulez que la substance produise nécessairement des attributs ou, en d'autres termes, se détermine nécessairement, c'est-à-dire que le positif absolu devienne nécessairement le négatif, que le oui devienne nécessairement le non. Le seul moyen d'échapper à l'absurdité de cette conséquence, c'est de la généraliser et de la poser intrépidement en principe sous le nom fastueux de principe de l'identité des contradictoires. Le panthéisme en est venu là de nos jours; il a proclamé, par la bouche de M. Hegel, l'identité absolue du néant et de l'être, de l'unité et du zéro, et il faut convenir qu'il est devenu irréfutable; mais c'est qu'il a rompu tout lien avec le sens commun, avec toute pensée humaine, avec tout langage.

Laissons là ces égarements dont Spinoza n'est pas coupable, et passons de la première définition de Dieu, suffisamment réfutée, à la seconde, qui est celle-ci : Dieu, c'est la substance, plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue. Au fond, cette définition diffère à peine de la première; elle aboutit comme elle à un Dieu indéterminé, à un Dieu abstrait, à un Dieu néant; elle succombe sous les mêmes objections.

Considérons, en effet, spécialement l'attribut de la pensée. Dieu est la substance infiniment pensante : voilà sa définition. Or, nous demandons à Spinoza si cette pensée divine est une pensée réelle, effective, une pensée ayant conscience de soi, une pensée riche d'idées, une pensée

qui embrasse distinctement tous les objets réels et possibles : c'est ainsi *qu'on* entend les choses, quand on reconnaît Dieu comme intelligence; ou *bien* si Dieu est la pensée indéterminée, sans conscience, sans idées, la pensée en général qui ne pense rien en particulier, Spinoza adopte le plus souvent cette dernière alternative, Il accorde à Dieu la pensée, comme dit fort bien Leibnitz, et lui refuse l'intelligence : *Cogitationem Deo concedit, non intellectum.* Et en effet, il est clair que si Spinoza eût admis que la pensée de Dieu est une pensée déterminée, comme les déterminations de la pensée, dans son système, ce sont les idées ou les âmes, Spinoza aurait fait entrer les modes de la pensée dans la nature naturante; il aurait supprimé la nature naturée. Spinoza a donc été conséquent en déclarant que Dieu, pris en soi, n'a pas d'idées, qu'il n'est pas une intelligence. Mais alors, il faut dévorer mille et mille absurdités déjà signalées. Ou bien l'on dira que c'est une perfection pour la pensée de se déterminer par des idées : et voilà la pensée divine convaincue d'être imparfaite, voilà la perfection qui sort de l'imperfection; ou bien on dira que la pensée dégénère en se déterminant par des idées : et voilà la perfection qui devient imparfaite, voilà l'affirmation qui devient la négation, voilà l'être qui devient néant, l'unité qui devient zéro par une nécessité éternelle.

Arrivons à la dernière définition possible : Dieu est la substance plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue, plus les modes de ces attributs, c'est-à-dire la variété infinie des âmes et des corps, Il est clair, à la simple vue de cette définition, qu'elle conduit à absorber la nature en Dieu. En effet, Dieu est, pour Spinoza, dans cette hypothèse, tout ce qui est et tout ce qui peut être. Par conséquent, toute personnalité, toute individualité, dans le monde moral, comme dans le monde physique, sont mises en pièces et deviennent des fragments de l'individualité divine. Il est inutile de réfuter une telle assertion. Elle se détruit elle-même, puisque Spinoza, qui affirme Dieu, ne peut l'affirmer, qu'à condition de se distinguer de lui, de se poser en face de lui, comme un sujet réel, comme une individualité pensante et vivante.

En définitive, point de milieu : un Dieu qui est tout, qui dévore tout, qu'on ne peut affirmer sans se nier soi-même et sans nier son affirmation; ou bien un Dieu qui n'est rien, un Dieu qu'on pose comme réel en l'affirmant, et qu'on détruit, soit en faisant de sa pensée et de tous ses attributs quelque chose d'absolument indéterminé, soit en lui refusant même ces attributs vides et creux et le réduisant à l'existence pure, décorée du nom d'existence absolue, c'est-à-dire à la plus vaine et à la plus absurde des chimères.

III. De Dieu passons à l'homme et concentrons ce dernier débat sur un petit nombre de points précis et essentiels. Nous demanderons à Spinoza ce qu'il fait de la liberté morale, comment il explique l'unité de la personne humaine, enfin ce qu'il pense de l'immortalité de l'âme.

Avec un raisonneur moins sincère et moins conséquent, on pourrait s'attacher à faire voir que les principes fondamentaux de tout panthéisme aboutissent nécessairement à la négation de la liberté morale; mais Spinoza, sur ce point si grave, n'a presque rien laissé à faire à

ses adversaires. Jamais le dogme de la fatalité absolue n'avait rencontré un partisan aussi entier et aussi calme dans sa foi, aussi tranchant dans ses négations, aussi explicite dans ses aveux. Spinoza nie la liberté morale en Dieu; il la nie dans l'homme; il la nie, en fait et en droit, au nom de la logique et au nom de l'expérience; il la nie *à priori* et *à posteriori*, comme réelle et comme possible; en un mot, il la nie de toutes les façons dont on peut la nier.

Jusque-là nous n'avons qu'à prendre acte de ses déclarations; mais Spinoza, en détruisant le libre arbitre, a la prétention de sauver la morale; il comprend qu'un système qui nierait le droit, le devoir, le bien et le mal, le mérite et le démérite, est un système condamné par le cri de la conscience universelle, et il s'épuise en distinctions subtiles et en combinaisons spécieuses pour relever un édifice dont il a détruit le fondement. C'est ici que nous l'arrêterons pour opposer aux illusions d'un génie que l'abstraction égare, l'évidence des faits et l'impérieuse autorité de la logique.

Commençons par rappeler une distinction très-simple entre deux sortes de bien : le bien dans l'ordre de la nature et le bien dans l'ordre de la volonté. Ce dernier est le bien moral proprement dit; mais il ne faut pas croire que le bien moral soit le bien tout entier. L'ordre, l'harmonie, la force, la santé, la beauté, sont assurément des biens, et ces biens sont indépendants de la volonté humaine et se rapportent à l'ensemble de l'univers. Non-seulement le bien moral n'est pas le bien tout entier, le bien pris d'une manière générale et absolue; mais il s'y rapporte comme une conséquence à son principe ou comme une espèce à son genre. Etre vertueux, c'est faire le bien, c'est poursuivre en toute occasion une fin qui est bonne en soi, de sorte qu'on peut définir le bien moral : la réalisation du bien par la volonté humaine.

Ce point établi, nous nous tournons vers Spinoza et nous lui disons : Quand vous parlez de bien et de mal d'une manière générale, au point de vue de la nature, et non au point de vue de la volonté; quand vous dites qu'une plante vigoureuse est meilleure qu'une plante chétive; qu'il vaut mieux pour un homme avoir reçu de la nature une bonne qu'une mauvaise santé, un esprit lucide et pénétrant qu'une intelligence obtuse; en un mot, quand vous introduisez les notions de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, en faisant abstraction du libre arbitre, on comprend jusqu'à un certain point que votre système, tout panthéiste et fataliste qu'il est, puisse admettre ces distinctions; mais prenez garde, n'allez pas plus loin; dès que vous prononcez les mots de vertu et de vice, de devoir et de droit, de mérite et de démérite, vous sortez de votre système : car il ne s'agit plus ici du bien en général, du bien dans l'ordre universel de la nature; il s'agit du bien moral, du bien dans l'ordre particulier de la volonté. Or, sur ce terrain, la distinction du bien et du mal a un tout autre sens; vice et vertu, droit et devoir, mérite et démérite, tout cela implique un élément commun, savoir : le libre arbitre. Supprimez dans un être le libre arbitre, cet être pourra être encore plus ou moins bon, en ce sens qu'il aura une organisation plus ou moins forte, plus ou moins saine, plus ou moins régulière, plus ou moins belle et harmonieuse; mais dire qu'un tel être a des droits, qu'il est assujetti à des devoirs, qu'il est vertueux

et coupable, c'est se contredire d'une manière flagrante, c'est abuser des mots.

Nous croyons donc pouvoir considérer le système de Spinoza comme convaincu de nier la liberté et la moralité humaines. Voyons s'il conserve au moins à l'âme son unité, qui fait l'indépendance de son être. Ici, encore, Spinoza ne laisse à la critique presque rien autre chose à faire qu'à prendre de ses propres mains les conséquences de ses principes. On connaît sa définition de l'âme : c'est un mode de la pensée divine, en rapport intime avec un mode correspondant de l'étendue divine; en d'autres termes : une âme humaine, c'est l'idée d'un corps humain. On pourrait croire, au premier abord, que Spinoza, en disant que l'âme est une idée, a voulu lui conserver, au moins dans les termes, cette unité dont elle a un sentiment si distinct et si vif par la conscience. Point du tout : Spinoza se hâte d'ajouter que l'idée qui constitue une âme humaine n'est point une idée simple, mais une idée composée de plusieurs idées.

On pourrait hésiter encore sur le sens de cette étrange théorie; on pourrait croire qu'en définissant une âme humaine « l'idée d'un corps humain, » Spinoza a voulu dire qu'il y a dans l'âme humaine un principe d'unité, un centre où les différentes idées qui sont renfermées dans l'âme viennent converger; de même que dans le corps humain, outre les tissus, les viscères et les os qui forment l'ensemble des organes, il y a un centre organique, une force dirigeante qui fait l'union des organes, l'harmonie des fonctions, l'unité et l'identité du corps humain. Rien de plus inexact que cette interprétation de la psychologie de Spinoza, rien de plus contraire à ses déclarations formelles. A ses yeux, le corps humain n'est qu'une collection de molécules, ou, comme il dit, un mode complexe de l'étendue divine, formé par la réunion de plusieurs modes simples. Il n'y a point dans le corps humain de centre actif et vivant, point de force vitale; l'unité organique n'est qu'une unité de proportion. Il en est absolument de même pour notre âme : son unité est en tout semblable à celle du corps; elle consiste dans l'assemblage d'un certain nombre de parties : ces parties, ce sont des idées simples. Réunissez ces idées en un rapport déterminé, voilà une âme. Concevez comme liée à cette âme un corps également composé de portions simples, voilà un homme au complet.

Cette théorie d'une âme sans unité, d'un *moi* formé, pour ainsi dire, de pièces et de morceaux, a quelque chose de si absurde, que plus d'un panthéiste essayera peut-être de sauver ici le principe de son système aux dépens de Spinoza. Il dira que rien n'obligeait ce philosophe à nier l'unité réelle et substantielle du *moi*, de sorte que sa théorie de l'âme n'est qu'un accident, une maladresse, une erreur de détail qui n'engage nullement la cause générale du panthéisme. Raisonner de la sorte, c'est outrager également Spinoza et la vérité. Jamais, en effet, Spinoza n'a été plus conséquent au principe fondamental du panthéisme, que dans sa théorie de l'âme humaine; et il est clair comme le jour que le panthéisme et l'unité réelle et substantielle du *moi* sont deux choses incompatibles. L'essence du panthéisme, c'est de considérer la nature et Dieu comme les deux aspects d'une

seule et même existence ; la nature, c'est la vie de Dieu. Par conséquent, chaque être de la nature, l'âme humaine comme tout le reste, n'est qu'un fragment de la vie divine. L'unité vivante ne peut donc se trouver qu'en Dieu ; ou, pour mieux dire, nous voyons s'élever ici contre le panthéisme ce dilemme toujours renaissant : Ou bien chaque être aura sa vie propre, et alors la vie divine ne sera que la collection de toutes les vies particulières, collection purement abstraite, simple total, sans unité, sans réalité, sans individualité véritables ; ou bien il y aura véritablement une vie divine, réelle, individuelle, dont toutes les existences particulières ne seront que des fragments, et alors ces existences n'auront plus qu'une individualité apparente, une réalité toute nominale, une fausse et trompeuse unité.

Ceci nous conduit à tirer du système de Spinoza, et en général du panthéisme, une dernière conséquence de la plus haute gravité, savoir, la négation de l'immortalité de l'âme.

A un premier coup d'œil jeté sur le cinquième livre de l'*Ethique*, on pourrait croire que Spinoza professe l'existence d'une vie future ; il semble même admettre un système de punitions et de récompenses, une sorte d'échelle graduée très-ingénieuse et très-originale, d'après laquelle chaque âme humaine, au moment de la mort, recevrait naturellement une part d'immortalité et de félicité égale au degré précis de perfection où elle se serait élevée à travers les vicissitudes terrestres. Nous ne contestons pas que Spinoza n'ait été de bonne foi en esquissant ce curieux système de rémunération ; mais ni la bonne foi de l'esprit, ni sa rigueur même, ne le préservent infailliblement de l'illusion, quand il est hors des voies de la vérité. Méditez le système de Spinoza, méditez surtout le principe fondamental du panthéisme, et vous reconnaîtrez que le dogme de l'immortalité de l'âme en est banni. Et, d'abord, comment Spinoza pouvait-il admettre que l'âme survît à la dissolution du corps, après avoir enchaîné l'âme au corps par une solidarité absolue ? L'âme humaine, c'est, pour lui, l'idée du corps humain ; en d'autres termes, une agrégation d'idées nécessairement liée à une agrégation de molécules corporelles. Pour que l'âme de Spinoza continuât d'exister après la décomposition du corps, il faudrait un miracle, un renversement des lois nécessaires de la vie universelle, ce qui est à ses yeux la plus énorme des absurdités. Mais ce n'est pas tout : Spinoza déclare formellement qu'après la dissolution des organes, ni l'imagination, ni la mémoire ne peuvent exister : or, sans mémoire, la continuité de la conscience, et partant la conscience elle-même, s'évanouissent. Que peut être désormais la vie pour une âme dépourvue de conscience, pour une âme qui n'est plus une personne, un *moi ?* Exister sans le savoir, ce n'est plus vivre de la vie humaine ; par conséquent, pour l'homme, c'est ne plus exister. Ainsi donc, la vie que nous laisse Spinoza est en tout semblable à la mort, au néant de l'existence personnelle ; et ce sincère génie l'a si bien compris, qu'il n'a jamais prononcé le nom d'*immortalité :* « Il y a, dit-il, dans l'âme humaine quelque chose d'éternel. » — « Nous sentons, s'écrie-t-il ailleurs, que nous sommes éternels. » Qu'est-ce à dire ? Cela signifie tout simplement que l'âme humaine n'est qu'une forme passagère d'un principe éternel ; que nous sentons notre existence successive s'écouler

comme un flot rapide sur le mobile océan de la vie universelle; en dernière analyse, que Dieu seul est éternel et toujours vivant, tandis que toute existence individuelle, l'âme humaine comme le plus vil ou le plus chétif des animaux, est irrévocablement condamnée, après avoir surnagé quelques instants fugitifs au-dessus de l'abîme, à y être engloutie pour jamais.

Cette conséquence est tellement inhérente à l'idée mère du panthéisme, qu'elle en est sortie naturellement à toutes les époques de la pensée humaine. Héraclite, Zénon, Chrysippe, Plotin, Giordano Bruno, tous ces nobles génies ont fait, comme Spinoza, d'héroïques efforts pour concilier le dogme de l'immortalité de l'âme avec le principe fondamental du panthéisme; mais, en dépit de leurs aspirations généreuses, de leurs loyales intentions et de quelques inconséquences arrachées un instant à leur esprit par leur conscience et leur bon sens, ils ont tous tristement subi le joug impérieux de la logique et contredit, par leur dernier mot sur la vie future, la foi et les saintes espérances du genre humain.

Concluons contre Spinoza, comme aussi contre ses récents imitateurs, que le panthéisme, partant d'un principe abstrait, stérile et arbitraire, savoir, la substance ou l'absolu, et développant ce principe à l'aide d'une méthode également arbitraire, également abstraite, également stérile, savoir, la déduction purement rationnelle, aboutit sciemment ou à son insu à altérer essentiellement la nature de Dieu et à dégrader celle de l'âme, c'est-à-dire au renversement de toute religion et de toute moralité. Principes arbitraires, conséquences impies, voilà tout le système de Spinoza; par la faiblesse des principes, il succombe sous la dialectique des philosophes; par l'impiété des conséquences, il soulève à juste titre contre lui la réprobation du sens commun. Em. S.

SPIRITUALISME (de *spiritus*, esprit). C'est la croyance qu'il existe des substances, des êtres spirituels, c'est-à-dire qui ne tombent en aucune façon sous nos sens, qui ne se révèlent à nous par aucune des qualités de la matière, et qui, pour cette raison, sont aussi appelés des substances, des êtres immatériels. Nous avons expliqué ailleurs (*Voyez* le mot Esprit) ce qu'il faut entendre par un esprit, par un être spirituel, et comment cette idée, ainsi que le mot qui l'exprime, sont entrés peu à peu dans les habitudes de la philosophie. Nous avons complété cette définition dans les articles que nous avons consacrés à l'âme et à Dieu. Nous avons démontré au mot Matérialisme l'impossibilité de rendre compte de tout ce qui existe, et particulièrement des phénomènes de la conscience, par les seuls attributs de la matière. Que nous reste-t-il donc à faire ici? à déterminer exactement le sens du mot *spiritualisme*, sans traiter la question même de l'existence ou de la non-existence des choses spirituelles. Or, par spiritualisme on entend, non un système particulier de philosophie, mais une croyance générale, qui peut s'appuyer également sur la raison, sur le sentiment ou sur la foi, à l'existence de certains êtres, de certaines forces, d'un certain monde entièrement distinct du monde matériel, du monde sensible. Cette croyance, soit qu'elle émane de la

religion, de la philosophie ou du sens commun, n'exclut en aucune façon celle qui admet la matière; elle n'est donc point la contre-partie du matérialisme, qui nie l'esprit; elle se place au-dessus du matérialisme en admettant à la fois la matière et l'esprit. Par là, le spiritualisme se sépare aussi de l'*idéalisme*. En effet, l'idéalisme, tel que le comprennent par exemple Berkeley et Malebranche, nie la matière, comme le matérialisme nie l'esprit, en réduisant les corps à n'être que de simples phénomènes de l'intelligence. Quelquefois l'idéalisme va plus loin encore, comme chez Kant, qui regarde toutes les substances, tant les matérielles que les spirituelles, comme de simples concepts de notre entendement. Le spiritualisme n'est pas moins distinct du *mysticisme;* car les mystiques, sous quelque forme qu'ils produisent leurs opinions, sous la forme religieuse ou la forme philosophique, ne se contentent pas, comme les idéalistes, de supprimer la matière, pour ne laisser subsister que l'esprit ou au moins la pensée; mais l'esprit même et presque la pensée de l'homme, ils cherchent, sans les nier en principe, à les effacer en Dieu. Le mysticisme et l'idéalisme conduisent au panthéisme; le matérialisme, à l'athéisme; le spiritualisme seul, fondé sur la conscience, conserve également Dieu, la personne humaine et la nature extérieure, sans les confondre et sans les isoler l'un de l'autre.

SPONTANÉITÉ. *Voyez* RÉFLEXION.

STAEL (Germaine NECKER DE), née à Paris en 1766, morte à Paris le 14 juillet 1817.

Madame de Staël a commencé par l'inspiration, en philosophie, une révolution qui devait se poursuivre et s'achever par les procédés de la réflexion et de la science. Mais l'inspiration, chez elle, ne se sépare pas de la raison; elle part de la liberté de penser, et elle y fait constamment appel : c'est ce qui distingue son apostolat de la réaction spiritualiste opérée, également au commencement de ce siècle, sous les auspices du principe d'autorité et en haine de toute philosophie. Il n'est pas un seul de ses livres dans lequel cette femme illustre ne prenne en main d'une façon toute directe la cause de la philosophie, en la distinguant des excès avec lesquels la réaction religieuse et politique prétendait l'identifier. Elle allie au spiritualisme le plus pur, au sentiment religieux le plus profond et le plus tendre, l'amour de la raison et de la liberté, inséparables pour elle des idées de devoir et de dignité humaine, source à laquelle elle ramène tout, l'art, la religion, la philosophie, la société.

Madame de Staël respira, en quelque sorte, dès sa première jeunesse, l'atmosphère de la philosophie régnante, dont quelques-uns des principaux représentants se donnaient rendez-vous dans le salon de son père. Pourtant, les influences qui devaient la combattre ne lui manquèrent pas : celle de son père d'abord, M. Necker (*Voyez* ce nom), celle de sa mère, et enfin la lecture assidue et exaltée de J.-J. Rousseau, qui fut comme son premier maître de philosophie. Mais si madame de Staël échappe par le sentiment à la métaphysique de la sensation transformée, elle y paraît encore engagée par les préjugés de

son éducation intellectuelle; elle ne semble pas même saisir bien clairement le caractère spiritualiste de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Cet affranchissement de la philosophie dominante est chez elle graduel, et chacun de ses ouvrages témoigne d'un pas nouveau fait dans cette carrière, jusqu'à l'émancipation complète et à l'opposition décidée.

Le livre de l'*Influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, livre touchant et élevé, fort remarquable dans la partie politique, si on le juge au point de vue sévère de la philosophie, offre un mélange un peu inconsistant de vérités morales et d'idées douteuses. La morale du plaisir y est vigoureusement combattue. L'auteur signale avec force les conséquences désastreuses des passions pour l'âme, pour la vie des individus et des sociétés; mais on sent dans ces pages écrites au lendemain de la Terreur, quelque chose de découragé, une sorte d'effort vers le stoïcisme, qui aboutit à considérer le suicide, dans certains cas, comme une sublime ressource. L'auteur s'y montre moraliste supérieur plutôt dans les détails, dans une foule de remarques pleines de finesse sur les passions individuelles et sur les passions politiques, que par la conception d'un système. Par là, le livre des *Passions* indique la transition d'une doctrine à une autre sans présenter lui-même une doctrine bien appréciable.

Malgré le titre et le sujet, la philosophie peut revendiquer la meilleure part de *la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. L'idée philosophique de la perfectibilité en fait le fond. « En étudiant l'histoire, dit l'auteur, il me semble qu'on acquiert la conviction que tous les événements principaux tendent au même but : la civilisation universelle. » Cette idée, quand on l'applique aux beaux-arts, soulève plus d'une objection; mais c'est plutôt à l'inspiration des grands ouvrages qu'à leur forme que madame de Staël en fait l'application. L'analyse des passions lui paraît surtout en progrès. Au centre de cette étude se trouve toujours l'âme. C'est l'homme considéré dans sa nature durable et modifiée par les religions, les mœurs, les lois, les théories philosophiques, qui explique à l'auteur la valeur, les différences et l'enchaînement des chefs-d'œuvre de la littérature ancienne et moderne. L'influence du christianisme sur le monde et sur le cœur humain est reconnue et exaltée comme dans le livre célèbre de M. de Chateaubriand, mais en dehors de tout surnaturalisme. Enfin, les doctrines morales y sont déjà pures de tout alliage : « La morale doit être placée au-dessus du calcul, écrit madame de Staël;... établissons-la comme point fixe. La morale doit diriger nos calculs, et nos calculs doivent diriger la politique. » Elle proteste à la fois contre la doctrine de l'intérêt bien entendu, prise pour règle unique de la conduite individuelle, et contre celle du salut public, c'est-à-dire de la fin justifiant les moyens, appliquée au gouvernement. La pensée métaphysique est loin d'offrir la même netteté et d'être aussi satisfaisante. Il y est dit, par exemple, que « Locke et Condillac sont entrés dans la route de la démonstration géométrique; méthode qui présente seule des progrès réguliers et sans bornes; » et encore : « Depuis Locke on ne parle plus des idées innées, l'on est convenu que toutes les idées nous viennent des sens. » Cette solution est donnée par l'auteur comme

évidente, et comme une de celles « qui n'offrent plus à l'esprit de parti l'espérance d'aucun débat. »

C'est seulement dans le beau livre de *l'Allemagne* que la doctrine morale de madame de Staël s'allie avec une métaphysique plus profonde. Nous la suivrons seulement dans la troisième partie, intitulée *la Philosophie et la Morale*. L'auteur de *l'Allemagne* distingue trois parties essentielles dans cette étude : la métaphysique proprement dite, qui a en vue l'infini ; la question de la formation des idées, et enfin celle de nos facultés sans remonter à leur source. Madame de Staël, sans croire que la haute métaphysique doive être interdite à l'esprit humain, pense qu'elle est d'un très-difficile accès, et plus propre encore à montrer l'impuissance de la pensée que sa force : l'infini lui paraît être plutôt un objet de foi que de connaissance méthodique et d'étude approfondie. La dernière question lui offre peu d'intérêt et surtout peu de certitude sans la seconde, à laquelle elle accorde la préférence. La philosophie française, en s'attachant au problème de l'origine de nos idées, lui paraît donc être dans une voie plus sûre et meilleure que la philosophie allemande, qui débute par l'infini. Mais ce problème a reçu une mauvaise solution des idéologues, parce qu'ils lui ont appliqué une mauvaise méthode. Ils n'ont consulté que le raisonnement, tandis que, dans les choses de conscience, c'est le sentiment qu'il faut suivre. De là pour l'auteur de *l'Allemagne* le libre arbitre et la distinction des deux natures fondée sur le sentiment de leur opposition.

Madame de Staël comprend bien le rapport de la philosophie française du XVIIIe siècle avec la philosophie anglaise, et c'est d'abord à Hobbes et à Locke qu'elle s'adresse. La manière dont elle juge l'auteur du *Léviathan* montre avec quelle sagacité elle aperçoit la relation de la morale et de la politique avec la métaphysique. La fatalité des sensations pour la pensée, la négation de la liberté morale et la suppression de la liberté civile et politique, forment, à ses yeux, les trois anneaux d'une même chaîne. Locke, dit-elle, s'est particulièrement attaché à prouver qu'il n'y avait rien d'inné dans l'âme : il avait raison, puisqu'il mêlait toujours au sens du mot *idée* un développement acquis par l'expérience. Mais il n'en est pas de même des sentiments, ni des dispositions, ni des facultés qui constituent les lois de l'entendement humain. Locke, croyant du fond de son âme à l'existence de Dieu, établit sa conviction, sans s'en apercevoir, sur des raisonnements qui sortent tous de la sphère de l'expérience ; il affirme qu'il y a un principe éternel, une cause primitive de toutes les autres causes ; il entre ainsi dans la sphère de l'infini, et l'infini est par delà toute expérience. A cette philosophie, madame de Staël oppose déjà la philosophie écossaise, et pour la première fois les noms d'Hutcheson, de Smith, de Reid et de Dugald Stewart se trouvent hautement loués en France, de même que ceux de Kant, de Fichte, de Jacobi et de Schelling.

Au sujet du XVIIIe siècle en France, l'auteur de *l'Allemagne* note avec exactitude les différences de la métaphysique de cette époque avec celle de l'époque de Descartes et de Malebranche ; il signale, dans le XVIIIe siècle lui-même, deux moments différents, celui de Montesquieu

i de Raynal, celui de Voltaire écrivant ses *Lettres anglaises*, et taire se laissant emporter aux excès. Condillac et Helvétius, t-elle, portent aussi l'un et l'autre, quoiqu'ils fussent contem-s, l'empreinte de ces deux époques si différentes. Elle impute ndances, mais non aux opinions personnelles du premier, la e du second, ajoutant que Locke, Condillac, Helvétius et l'au-1 *Système de la nature*, ont marché par degrés dans la même mais que ni Condillac ni Locke n'ont connu les dangers des es de leur philosophie.

s ses observations générales sur la philosophie allemande, ma-e Staël signale la tendance spiritualiste des nations germaniques, avait déjà remarquée dans son ouvrage sur la *Littérature*. t allemand lui paraît le triomphe de ce qu'elle appelle la philo-contemplative à tous ses points de vue, et elle appelle Leibnitz la fois le Bacon et le Descartes de l'Allemagne, signalant dans ce homme une preuve nouvelle de l'alliance qui existe entre la ophie et les sciences, et notamment entre les mathématiques et aphysique.

t est l'objet d'un chapitre substantiel dans le livre de *l'Allemagne*. qu'on soit depuis allé bien au delà dans la connaissance de la ophie kantienne, on n'en a jamais mieux marqué le caractère il. Aidée de la lecture d'un certain nombre de morceaux, des rsations de quelques Allemands instruits et philosophes, et d'une illeuse divination, madame de Staël expose le kantisme avec , quoique avec une lucidité toute française. Elle observe avec , à l'usage de ses frivoles contemporains, ou des prétendus s positifs qui ont en horreur toute philosophie, « qu'il n'y a point me plus opposé à ce qu'on appelle la philosophie des rêveurs, il aurait plutôt du penchant pour une façon de penser sèche et ique, quoique sa doctrine ait pour objet de relever l'espèce hu-dégradée par la philosophie matérialiste. » Elle interprète d'une re toute favorable les antinomies de Kant. Ces contradictions du nement lui semblent établir d'autant mieux la nécessité de re-en dernier ressort à la décision du sens intime. Au yeux de ma-de Staël, Dieu, la conscience et le libre arbitre se prouvent comme ivement et la vie. Elle va même un peu plus loin lorsque, com-l'analyse à l'anatomie qui ne peut s'exercer sur un corps vivant détruire, elle prétend que notre âme doit être partagée en deux, qu'une moitié de nous-mêmes observe l'autre. Mais hâtons-nous ter qu'à propos de Fichte, elle rétablit pleinement dans ses droits rvation psychologique.

uteur de *l'Allemagne* loue sans réserve la *Critique de la raison ue*, qui contient la morale de Kant, et la *Critique du jugement*, nferme ses idées sur le beau et le sublime. Le matérialisme dans orie des arts est, sous le nom du philosophe allemand, vivement ttu ; et c'est à ce beau livre de madame de Staël que l'on doit cer-nent en France l'avénement d'une critique supérieure et vraiment ophique. Ajoutons, pour caractériser cet esprit vraiment français, admettant la plupart des doctrines de Kant, surtout ses doctrines les et esthétiques, en reconnaissant ce qu'il y a d'originalité et de

profondeur dans sa métaphysique, madame de Staël est loin d'approuver sa terminologie barbare. « Kant, dit-elle avec esprit, dans les objets les plus clairs par eux-mêmes prend souvent pour guide une métaphysique fort obscure, et ce n'est que dans les ténèbres de la pensée qu'il porte un flambeau lumineux : il rappelle les Israélites, qui avaient pour guide une colonne de feu pendant la nuit, et une colonne nébuleuse pendant le jour. »

Sur les philosophes allemands qui ont suivi ou précédé Kant, madame de Staël s'exprime avec non moins d'intérêt, quoique, peut-être, avec moins de détail. Ce qu'elle dit de Lessing et d'Hemsterhuys est exact; et si, dans Jacobi, elle approuve une certaine réaction de la foi, du sentiment, de l'imagination, contre ce qu'il y a d'excessif dans l'appareil logique et dans l'esprit mathématique de Kant, elle sait y signaler les écarts d'une philosophie sans règle fixe et précise et la déclamation sentimentale. En louant, dans Fichte, l'énergie du sentiment moral, et dans Schelling l'enthousiasme et la contemplation de la nature, l'esprit de synthèse le plus étendu et le plus fécond, elle pressent vivement le danger de la doctrine de l'identité absolue. Elle préfère le dualisme maintenu par Kant entre l'âme et le monde extérieur. L'unité de principe ne lui semble pas expliquer plus clairement l'univers, et lui paraît contredite par la lutte du physique et du moral. L'influence générale de la philosophie allemande sur les lettres, les arts, la morale, et même les sciences, est appréciée dans cette partie du livre avec une grande élévation d'idées et une rare fermeté de jugement.

La quatrième et dernière partie du livre de *l'Allemagne*, consacrée à la religion, en est le digne couronnement. Rien de plus philosophique que la manière dont la religion y est conçue et présentée. Les chapitres sur la mysticité, sur l'enthousiasme, sur la puissance vivifiante, régénératrice de la douleur, n'ont rien, dans leur élan admirable, qu'une philosophie saine n'avoue et dont elle ne puisse faire son profit.

Malgré des préférences non dissimulées, on peut dire qu'une haute impartialité forme le caractère essentiel de *l'Allemagne*. Cette comparaison des œuvres littéraires entre elles et des systèmes n'annonce-t-elle pas l'esprit et la méthode de l'éclectisme? Madame de Staël, ici encore, a inauguré avec son éloquence ordinaire et avec une remarquable étendue d'esprit ce que la science, après elle, s'est mise en voie d'accomplir par les moyens qui lui sont propres.

L'inspiration spiritualiste de la plupart de ses écrits est marquée encore dans ses *Considérations sur la révolution française*. Dans ce livre, écrit en vue d'un système sagement libéral, qui tient compte de la dignité de l'homme, de tous les droits et de tous les devoirs, la politique est soumise constamment aux principes de la morale, dont la violation, selon l'auteur, explique tous les grands revers. Madame de Staël passa les dernières années de sa vie à combattre M. de Bonald et son école.

Tous ces titres lui assurent une place dans l'histoire de l'esprit humain et même de la philosophie proprement dite. La liberté de penser, pour laquelle elle a lutté et souffert l'exil, voit en elle un de ses apôtres les plus convaincus; l'intelligence, à plusieurs points de vue, un de

romoteurs, et la philosophie de notre temps son précurseur instable. H. Bt.

'ÆUDLIN (Charles-Frédéric), né à Stuttgart, en 1761, mort à ngue, professeur de théologie à l'université de cette ville, en 1826, signalé par plusieurs écrits utiles à l'histoire de la philosophie et ues dissertations philosophiques sur des sujets de morale où, avoir soutenu d'abord l'autorité absolue de la raison, il finit par larer pour le supranaturalisme. Voici les titres de ses ouvrages, édigés en latin ou en allemand : *Histoire et esprit du scepti-, principalement par rapport à la morale et à la religion*, 2 vol. , Leipzig, 1794; — *Mémoires pour la philosophie et l'histoire de la on, et de la morale en général*, 5 vol. in-8°, Lubeck, 1797-99; *'olusio qua auctor philosophiæ criticæ a suspicione atheismi vinır*, in-8°, Gœttingue, 1799; — *Apologiæ pro J. C. Vanino, notis essionibus auctoris, ab ipso auctore Arpio exaratæ, sed nondum in publicam emissæ*, in-8°, ib., 1802; — *la Morale philosophique morale biblique*, in-8°, ib., 1805; — *Histoire de la morale phihique et biblique*, in-8°, Hanovre, 1806; — *De philosophiæ plaæ cum doctrina religionis judaicæ et christianæ cognatione*, in-4°, ingue, 1819; — *Histoire de la philosophie morale*, in-8°, Ha-, 1822. Il a aussi publié, dans différents recueils, des dissertasur les spectacles, le suicide, le rationalisme et le suprarationa-. X.

'APFER (Philippe-Albert). Un des hommes qui, les premiers, it connaître en France la philosophie allemande régénérée par , naquit à Berne en 1766; et aux fonctions de ministre protestant nit celles de membre du conseil chargé de la direction des écoles affaires ecclésiastiques, quand eut lieu l'occupation de la Suisse es troupes françaises (1798). Délégué près du Directoire avec ırd et Jenner, il vit leur mission commune aboutir au pacte seui stipulait, entre autres articles, la retraite des Français et la alité de la Suisse; et à son retour, non-seulement il fut nommé tre de l'Instruction publique et des Cultes, mais il se maintint poste en dépit du général français, qui fit tous ses efforts amener et sa chute en Suisse et sa mise en accusation de par des autorités françaises. Stapfer signala son passage aux affaires ı faveur dont il environna l'institut Pestalozzi, dont il fut comme ond fondateur. Renvoyé en France après Marengo (1800), il da comme plénipotentiaire à Jenner. Sa position était des plus emıssantes. L'énergie avec laquelle, sans même attendre les intions de son gouvernement, il répondit par une note à la note laquelle Bonaparte demandait l'annexion du Valais à la France, rda pour huit ans l'absorption de ce pays dans le grand empire. s il n'eut pas et il ne pouvait avoir le même bonheur quant à l'orisation générale de son pays sous la pression de l'influence franse : unitaire, il eut le chagrin d'avoir à signer, comme membre de consulte, puis du comité central des dix, l'acte du 20 février 1808, ii consacrait et la forme fédérative et la médiation française; de plus,

il vit ses efforts mésinterprétés, au moins parfois, par les siens. Il remplit encore divers offices, mais peu importants, et passa plusieurs années à Montfort-l'Amaury, où l'occupait très-spécialement l'éducation de ses enfants. De retour à Paris en 1817, il y vécut jusqu'en 1840. Outre quelques œuvres très-secondaires (telles qu'une traduction de *Faust*, une *Description de l'Oberland*, une *Histoire de Berne*, etc.), on doit à Stapfer, 1° *De philosophia Socratis*, 1786; — 2° *la Mission divine et la nature sublime de Jésus-Christ déduite de son caractère* (all.), 1787; — 3° *De vitæ immortalitate firmata per resurrectionem Christi*, 1787; — 4° *De natura, conditore et incrementis reipublicæ ethicæ*, 1797; — 5° *Du développement le plus fécond et le plus raisonnable des facultés de l'homme, d'après une méthode dirigée par l'étude philosophique de la marche de la civilisation* (all.), 1792. Les deux derniers ouvrages sont sans contredit les plus importants de Stapfer, et le *De natura reipublicæ ethicæ* surtout ne manque pas d'une certaine hauteur. Mais si l'on tient à connaître la nature de l'esprit de l'auteur, il est au moins aussi nécessaire de connaître et les trois premiers écrits, et les articles *Socrate*, *Kant* et *Villers* qu'il a donnés, parmi bien d'autres, à la *Biographie universelle*. Stapfer ne fut point un génie inventeur, et l'on ne peut dire qu'il ait rien ajouté à la philosophie; mais il mérita bien d'elle en s'y livrant résolûment lorsque le pouvoir la trouvait importune et voulait l'étouffer sous le sobriquet d'*idéologie;* il en savait l'histoire, il était doué des qualités essentielles pour exposer. Il aimait à suivre toutes les évolutions de la civilisation et de l'esprit humain; quelques-unes le passionnaient. Telles furent celles que représentent les noms de Kant parmi les modernes, de Socrate et du Christ dans le monde. De là son article *Kant* en un temps où seuls en France Villers et madame de Staël avaient esquissé la doctrine de ce philosophe; de là deux autres ouvrages signalés plus haut, et l'article *Socrate*. Postérieur de quarante ans à la monographie de Stapfer sur le même sujet, cet article est excellent, et presque tout en est adopté : il s'y trouve plus d'un aperçu particulier à l'auteur. Quant à la philosophie même, et non plus à l'histoire de la philosophie, Stapfer peut être qualifié d'éclectique, éclectique en qui se rencontrent la partie morale et pratique du kantisme et la foi au christianisme. Convaincu que nos facultés intellectuelles par elles-mêmes ne peuvent savoir la vérité en soi, convaincu peut-être encore plus de ce qu'il appelle l'impuissance du sens moral, il proclame le besoin de la révélation. Socrate, dit-il, l'avait pressentie et presque annoncée; au double point de vue théorique et pratique, Socrate avait porté l'idée de vertu au plus haut point que l'homme puisse atteindre par ses propres forces, et grâce à lui déjà la philosophie, de cosmologique ou physique qu'elle était, devint religieuse. Pour compléter son œuvre, il fallait la mission divine du Christ, dont, comme Villers, il admire « l'esprit sérieux, mesuré et ingénu, l'âme calme, transparente et profonde comme l'éther. » Il gémit, et il s'étonne que Kant ne voie dans Jésus de Nazareth que le premier des hommes, et répugne à l'origine surnaturelle du christianisme. Il s'écarte aussi de Kant en ce que la métaphysique à ses yeux ne doit tenir que peu de place, quoique la place la

ıute; mais il s'attache surtout à la psychologie et à la morale. ette dernière sphère, il proclame comme principe vivifiant par nce la philanthropie universelle; et en psychologie il se rap- de l'école écossaise par le caractère plutôt modéré que rigou- es observations. Il ne meconnaît aucune faculté, aucun état e, pas même l'extase; mais il avertit que l'extase est incompa- 'ec l'empire sur soi : car il réduit l'être qui la sent à un état pas- ièrement opposé à l'état moral de l'homme qui surveille tous ses ›nts pour leur résister au besoin et pour les régir. Stapfer at- ussi la plus haute importance à l'éducation. Dans sa *République* , comme dans son *Développement des facultés de l'homme*, il ns cesse l'un à l'autre, il éclaire sans cesse l'un par l'autre le ›pement intellectuel et celui du sens moral, et ce double dé- ›ment, il le voit se refléter de l'homme pris individuellement ıumanité. La *République éthique*, au reste, n'est pas un ou- le politique. Stapfer n'a rien écrit sur cet sujet; mais il ressort et ›uvrages et de toute sa vie qu'il professait un libéralisme très- , qu'il voulait la pondération des pouvoirs, qu'il penchait pour cratie; que, regardant le mécanisme électoral comme la clef ›uvernement sage, il eût établi ce mécanisme à deux degrés ou eût hérissé de nombreuses complications. En un mot, il eût été c des doctrinaires; et même il faut dire que, sans avoir été homme politique en France, on doit voir en lui un des promo- en quelque sorte un des fondateurs de la politique doctrinaire.

VAL. P.

ΞINBART (Gotthilf-Samuel), né à Züllichau en 1738, mort 9, après avoir enseigné pendant longtemps, comme professeur re, la philosophie et la théologie à Francfort-sur-l'Oder, a pro- ous une forme populaire, et s'est efforcé de concilier avec le ıısme la doctrine si accréditée alors de l'intérêt bien entendu. › morale facile, qu'on est très-surpris de rencontrer chez un ;ien, se joignait une logique tout aussi peu profonde. Il soute- e la vérité est inaccessible à l'homme, et que nos connaissances ju'une valeur relative. Son principal ouvrage, celui qui lui a célébrité dont il jouissait a pour titre *Système de la philosophie* ›u *Théorie du bonheur selon le christianisme*, in-8°, Berlin, ı 1780; Züllichau, 1786 et 1794 (all.). Ce livre ayant soulevé -vives critiques, surtout parmi les théologiens, Steinbart leur it par un nouvel écrit qui n'est en quelque sorte qu'un appendice ›édent : *Entretiens philosophiques pour servir d'explication plus à la théologie du bonheur*, 3 cahiers in-8°, Züllichau, 1782-84. Les autres ouvrages philosophiques de Steinbart, également en allemand, sont : *Examen des motifs de la vertu, d'après le e de l'amour de soi*, in-8°, Berlin, 1770; — *Introduction de lement humain à une connaissance aussi parfaite que possible*, in-8°, Züllichau, 1780; — Le même ouvrage, sous le titre ı : *Introduction utile de l'entendement à l'art de penser par soi- d'une manière régulière*, in-8°, ib., 1787 et 1793; — *Notions ıentales de la philosophie du goût*, in-8°, ib., 1785. On trou-

vera sa biographie dans le *Magasin des prédicateurs* de Reyde, p. 695.

STÉSIMBROTE de Thasos nous est signalé par Platon l'*Ion*), par Xénophon (*Banquet*, liv. III, c. 6), et par Tatien, com des premiers critiques qui essayèrent d'appliquer à l'interprétati anciens poëtes la méthode de l'allégorie (*Voyez* plus haut Philo homérique). Il ne reste de son travail, sur ce sujet, qu'un petit bre de citations assez courtes et assez obscures dans les comment d'Homère. Le grammairien, auteur du lexique intitulé *Grand é logique*, lui attribue aussi un livre *sur les Mystères* ou *sur les I tions* (Περὶ τελετῶν), que paraît aussi avoir eu sous les yeux le liaste d'Apollonius de Rhodes. Suidas, enfin, lui donne pour dis sans doute dans l'interprétation critique d'Homère, le célèbre Antimaque, de Colophon. E. E

STILPON, un des chefs les plus célèbres de l'école mégar naquit à Mégare et y passa la plus grande partie de sa vie. La d sa naissance nous est inconnue; mais on sait du moins que, conte rain de Démétrius Poliorcète et de Ptolémée Soter, il florissait cents ans avant notre ère et atteignit un âge très-avancé. Tel é talent avec lequel il enseignait sa doctrine, qu'il s'en fallut pe Diogène Laërce (liv. II, §§ 113-119), qu'il n'y convertît la Grèc tière. Il ne fut pas moins admiré pour l'élévation de son caract l'austérité de ses mœurs. Mégare étant tombée au pouvoir de Démé fils d'Antigone, ce prince ordonna qu'on épargnât la maison de pon, et qu'on lui rendît tout ce qu'il avait perdu. Mais le philo refusa cette faveur, en disant qu'il avait conservé tous ses biens, qu'il possédait encore la raison et la science. Une autre fois, il à Ptolémée Soter, devenu maître à son tour de sa malheu patrie, de l'accompagner en Egypte, et il préféra aux plus s santes promesses sa pauvreté et sa liberté. Ainsi que Xénop mais avec plus de réserve, il paraît s'être attaqué au polythéis au culte extérieur en général. Cratès le cynique lui ayant dema les prières étaient agréables aux dieux : « Imprudent, répondit- me fais point de pareilles questions en public; attends que nous s seuls. » Malgré le respect universel qu'inspiraient ses vertus e éloquence, il se fit bannir d'Athènes par un jugement de l'aréo pour quelques propos inconsidérés sur la divinité de Minerve.

Ainsi que tous les philosophes de l'école mégarique, Stilpon s nait « que l'être est un, que le non-être est divers, que rien ne rien ne périt, rien ne se meut d'aucune façon » (*Aristoclès*, cit Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. XIV, c. 17); c'est-à-dire q reconnaissait que l'être absolu, immuable, immobile, et qu'il n pluralité des êtres. Entre ces deux choses : l'être absolu, tel raison nous le fait concevoir, et les êtres particuliers, les choses tingentes que nous percevons par les sens, il ne voyait aucune rel aucune transition possible; de sorte que l'être ne peut particip rien des choses contingentes, ni les choses contingentes de l'êtr que les perceptions de nos sens sont de pures illusions. C'est la

trine opposée à celle que Platon veut établir dans *le Sophiste* et dans *le Philèbe*. Or, qu'est-ce qui sert d'intermédiaire entre l'être absolu, conçu par la raison, et les êtres particuliers, perçus par les sens? Ce sont les idées (τὰ εἴδη), les formes invariables par lesquelles tous les individus d'une même espèce se ressemblent. Stilpon supprima donc les idées (Diogène Laërce, liv. II, § 119) : ainsi, pour lui, le mot *homme* ne signifie absolument rien; car, ne s'appliquant ni à celui-ci, ni à celui-là, il ne désigne personne. Il ne faut donc point, comme on l'a fait dans quelques dissertations récentes sur l'école de Mégare, voir dans Stilpon un précurseur du nominalisme. Il supprime les idées, parce qu'il ne veut point d'intermédiaire entre l'un et le divers; mais il supprime aussi les individus, parce que l'être, selon lui, est indivisible et qu'il ne peut ni naître, ni mourir. A cette théorie vient se joindre naturellement le principe professé par toute l'école mégarique et emprunté à la philosophie d'Antisthène : c'est qu'une chose ne peut pas être définie et qualifiée par une autre; que, par conséquent, aucun attribut ne peut être réuni à un sujet, et qu'il est impossible d'énoncer autre chose que des propositions identiques. Ainsi, quand on dit : « L'homme est beau, le cheval court, » il faut qu'on choisisse entre ces deux partis : ou l'attribut et le sujet de chacune des deux propositions sont différents, ou ils sont identiques. S'ils sont différents, pourquoi les affirmer l'un de l'autre? S'ils sont identiques, l'homme sera la même chose que la beauté, et le cheval que la faculté de courir : alors, comment dire que des aliments sont bons et que le lion court? Donc, la diversité n'existe nulle part, ni dans la pensée, ni dans la réalité; l'identité seule est possible. Ce n'est pas là simplement un exercice dialectique, comme le soutenait Plutarque (*Adv. Colotem*), c'est une conséquence nécessaire de la doctrine de Stilpon.

Ce que nous savons de la morale de Stilpon se borne à cette seule proposition : que le souverain bien est dans l'impassibilité de l'âme; *summum bonum animus impatiens* (Sénèque, *Epît.* 9). En effet, lorsque tout est confondu dans l'unité, il faut mépriser les vains objets de nos passions, car ils n'existent même pas; il ne faut écouter que la raison, par laquelle nous avons connaissance de l'être unique. La morale de Stilpon est donc la même que la morale stoïcienne.

Stilpon avait écrit plusieurs dialogues, dont il ne nous reste que les titres, conservés par Diogène Laërce. *Voyez*, pour la bibliographie, ECOLE MÉGARIQUE.

STOBÉE (Jean), ainsi nommé du lieu de sa naissance, Stobi, ville de Macédoine, est un compilateur sans aucune valeur personnelle, mais à qui l'on doit des fragments précieux pour l'histoire de la philosophie. On ne sait rien de sa vie; mais, selon toute probabilité, il doit avoir fleuri entre les années 450 et 500 de notre ère; car les plus récents des auteurs mentionnés par lui sont Thémistius, qui vivait à la fin du IVe siècle, et Hiéroclès, qui appartient au milieu du Ve.

Le recueil que Stobée nous a laissé, et qu'il aurait composé à l'usage de son fils, a pour titre *Recueil d'extraits choisis, sentences et préceptes*, Ἀνθολόγιον ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν. Les extraits dont il est formé sont tirés de près de cinq cents auteurs grecs, dont la plupart

sont perdus ou mutilés par le temps. Il se divise en deux volumes, que Photius avait trouvés séparément, et qu'on a réunis pour la première fois dans l'édition de Lyon, in f°, 1608. Le premier volume est nommé plus particulièrement *Eclogæ physicæ et ethicæ;* le second, *Anthologicum, Florilegium* ou *Sermones*. Chacun se divise en deux parties, et chaque partie en chapitres, dont le nombre total se monte à deux cent huit. On comprend ce qu'il doit y avoir d'arbitraire et d'artificiel dans une telle distribution. Il serait sans utilité de citer ici les nombreuses éditions qui ont été publiées de Stobée; nous nous contenterons de dire que la meilleure est celle que Heeren a donnée des *Eclogæ*, 2 vol. in-8°, Gœttingue, 1792-1801. Une partie seulement de l'*Anthologicum* a été publiée par Schow, sous ce titre : *Jos. Stobæi Sermones ex codicibus manuscriptis emendatos et auctos*, etc., in-8°, Leipzig, 1797. Dans plusieurs des éditions antérieures, il y a des interpolations tirées d'écrivains postérieurs à Stobée. X.

STOICIENS, STOICIENNE (École). Il n'y a pas de nom philosophique plus populaire que celui de l'école stoïcienne ; elle doit cet avantage à son caractère essentiellement pratique, à l'originalité profonde de sa morale. Rien pourtant de plus diversement jugé et de plus difficile à apprécier en dernier ressort que la morale des stoïciens. Tandis que les uns y ont admiré avec enthousiasme un idéal sublime de grandeur, de force et de pureté, elle n'a paru aux autres qu'une stérile chimère, un rêve, un délire de l'orgueil humain. Chantée par Horace en vers immortels, décrite par Sénèque du pinceau le plus brillant qui fut jamais, gravée en si nobles traits par la main de Marc Aurèle, cette grande doctrine n'a pu trouver grâce devant les Pères de l'Église, dont la sévérité, en quelque sorte héréditaire, s'est transmise jusqu'à nos jours et a armé contre le stoïcisme le sens juste et profond d'Arnaud, la pureté, la douceur de Nicole et de Malebranche.

Cette extrême diversité de jugements doit-elle déconcerter et décourager la critique ? Non, elle la doit éclairer. C'est qu'en effet les adversaires les plus décidés de la doctrine stoïcienne et ses admirateurs les plus ardents ont également tort et également raison. Rien de plus noble et de plus pur que la morale stoïcienne ; rien aussi de plus chimérique, de plus stérile, de plus excessif. En un mot, il n'y a pas de caractères opposés que cette doctrine ne réunisse, de conséquences contraires qu'elle n'ait portées tour à tour, d'effets si divers qu'elle n'ait produits. C'est elle qui inspire et qui soutient l'héroïsme de Thraséas et d'Helvidius Priscus, la patience d'Épictète, l'humanité de Marc Aurèle ; c'est elle aussi qui conseille le suicide de Caton et la vertu meurtrière et farouche du dernier Brutus.

Il faut bien le dire : l'école d'où est sortie cette doctrine morale est une admirable école, mais une école de décadence. Or, le commun caractère de toutes les décadences, c'est qu'on n'y trouve plus rien de véritablement simple et grand ; tout y est excessif, exagéré, artificiel ; et l'amour déréglé d'une perfection fausse, parce qu'elle est démesurée et impossible, s'y substitue au sentiment et au goût de la perfection véritable. D'autres signes d'abaissement éclatent de toutes parts à l'époque où paraît l'école stoïcienne. On abandonne les traces

des grands maîtres, d'Aristote, de Platon, pour suivre celles d'Héraclite et de Leucippe. A la sévérité mâle, mais sobre et tempérée de la morale socratique, on préfère l'austérité et la rudesse d'Antisthène. On veut donner un contre-poids aux principes relâchés d'Epicure, et on se précipite à l'extrémité opposée, armant l'homme contre lui-même, oubliant ses instincts les plus légitimes, ses besoins les plus impérieux, et ne lui présentant, au lieu du vrai bien et du vrai bonheur, que l'image inutile d'une vertu impraticable.

Si l'école stoïcienne manque de mesure et de vraie sagesse, elle porte encore un autre caractère de décadence, c'est le défaut d'unité, de proportion et d'accord entre les diverses parties de sa philosophie. A une idéologie fortement empreinte de sensualisme, elle associe une physique panthéiste, et elle prétend joindre à tout cela une morale pure et sévère. Entreprise impossible! contradictions vainement déguisées! Si toutes les idées viennent des sens, l'idée pure du devoir s'évanouit. Si chaque âme est un flot de la vie universelle, que devient la liberté, si chère aux stoïciens, et comment expliquer l'individualité durable et l'immortalité de l'âme?

C'est dans ce défaut de mesure et d'accord, et dans les contradictions inévitables qui en sont résultées, que nous trouvons le caractère distinctif de l'école stoïcienne, la cause de sa chute, la source de ses misères, et comme aussi de ses grandeurs, la beauté de ses vues morales et en même temps leur faiblesse, enfin, l'explication des jugements si divers qu'on a portés sur la valeur de cette école, noble et dernier fruit d'une grande civilisation épuisée.

Mettons en pleine lumière ce singulier mélange de vues sublimes et profondes, et de directions fausses et excessives qui se rencontrent dans une même doctrine, et nous concilierons ainsi les jugements si contraires dont elle a été l'objet, en les tempérant et les corrigeant les uns par les autres. Mais, d'abord, décrivons rapidement sa destinée extérieure, les vicissitudes de sa longue carrière, la suite des grands esprits et des grands caractères qui l'ont illustrée, depuis Zénon, son fondateur, jusqu'à Epictète et Marc Aurèle, ses derniers représentants.

Venu de Cittium, sa ville natale, à Athènes, Zénon y suivit les leçons de plusieurs philosophes (vers 300 avant J.-C.). Les mégariques Stilpon et Diodore Cronus, les académiciens Xénocrate et Polémon, l'initièrent à tous les secrets de la dialectique; mais Cratès le cynique fut celui de ses maîtres qui exerça sur son esprit l'influence la plus décisive. On peut considérer, en effet, la philosophie de Zénon et le stoïcisme tout entier comme une suite et un développement de la doctrine des cyniques. Oubliez les exagérations et les excès où s'emportèrent Diogène, Cratès et leurs disciples; remontez au premier maître, à celui qui fut disciple originel de Socrate, au noble et sérieux Antisthène, vous verrez que le principe de cette mâle école de philosophie, c'est la lutte de l'homme contre les passions, c'est l'épuration et l'affranchissement de la volonté humaine, devenue indifférente aux voluptés des sens, aux besoins du corps, aux phénomènes de la nature, et maîtresse absolue de soi.

Zénon de Cittium recueillit ce principe et l'associa à un vaste sys-

tème de spéculations qui embrassait l'homme, la société, la nature, et fondait à la fois la science et la vie sur l'idée de l'effort, de l'énergie, de la force en action. Il suffit à la gloire de Zénon d'avoir connu et ébauché ce système, qui reçut après lui de ses disciples Athénodore, Ariston de Chio, Hérille de Carthage, et surtout de Cléanthe d'Assos, de nombreux et riches développements. Mais le vigoureux génie qui devait donner à la doctrine stoïcienne son organisation scientifique et former de toutes ses parties un ensemble imposant et régulier, ce fut le disciple de Cléanthe, Chrysippe de Soli (né en 280, mort en 212 ou 208 avant J.-C.).

Des historiens assurent que ce second fondateur de la philosophie du Portique composa plus de sept cents ouvrages, dont il n'est resté que de courts et rares fragments. On s'explique plus aisément cette perte, et en même temps on en éprouve moins de regrets, quand on songe que les stoïciens étendaient jusqu'à l'art d'écrire l'inflexible sévérité de leurs principes, et, proscrivant la grâce comme un relâchement et une faiblesse, ne visaient dans leurs écrits qu'à une grande précision et à la plus austère exactitude.

Les principaux disciples de Chrysippe furent Zénon de Tarse, Diogène de Babylone, qui alla à Rome en qualité d'envoyé avec Carnéade et Critolaüs (vers 155); plus tard, Antipater de Tarse ou de Sidon (vers 142); Panætius de Rhodes (vers 130), qui tint école à Rome et accompagna à Alexandrie Scipion l'Africain; enfin Posidonius d'Apamée en Syrie, disciple de Panætius, surnommé le Rhodien, à cause de l'école qu'il établit à Rhodes à la fin du second siècle avant l'ère chrétienne.

A cette époque, le stoïcisme subit une notable transformation: du monde grec il passa dans le monde romain, et, désertant les hauteurs de la spéculation pure, il s'attacha de plus en plus à devenir une école de vie pratique, une doctrine morale, politique et religieuse. C'est à ce titre qu'il exerça une influence considérable sur la société romaine, et attira vers lui les plus graves esprits du temps, les âmes fortement trempées, toute une famille d'hommes d'Etat, de jurisconsultes et de grands citoyens. Il suffit de citer les Scipions et en particulier l'Emilien, C. Lælius, et plus tard, Caton d'Utique et M. Brutus. Sans parler d'une foule de jurisconsultes éminents, tels que Rutilius Rufus, Q. Tubero, Q. Mucius Scævola, il se fonda à Rome, sous Auguste, une école de jurisprudence qui faisait profession d'appliquer les principes du stoïcisme. Elle eut pour chef Antistius Labéon, et fut appelée secte des proculiens, du nom de Sempronius Proculus, un des hommes qui lui firent le plus d'honneur.

Les écrits de Sénèque, d'Epictète, d'Arrien marquent le dernier éclat de la philosophie stoïcienne, s'éloignant chaque jour davantage de ces hautes spéculations dont le monde était pour longtemps découragé, adoucissant la rigueur de ses maximes pour les rapprocher du christianisme, mais par là même altérant l'antique esprit de la doctrine et cédant la place à l'esprit nouveau qui, par degrés, pénétrait et dominait tout. Avec Marc Aurèle Antonin, vers la fin du second siècle de l'ère chrétienne, l'école stoïcienne rendit le dernier soupir.

Demandons-nous maintenant quelle était cette doctrine qui a duré cinq siècles, et constamment exercé une action si féconde et si générale. Son principe le plus constant, celui qu'on retrouve partout, au milieu même de ses inconséquences, c'est l'idée d'énergie ou de force en action. On peut, en ce sens, définir le stoïcisme : la philosophie de l'effort, comme il serait assez juste de définir l'épicurisme : la philosophie du relâchement. Les stoïciens, grecs et romains, exprimaient leur idée dominante par le mot de tension, τόνος, ἐπιτάσις, *tenor*, et autres semblables. Cette idée sert à éclaircir et à lier jusqu'à un certain point toutes les parties de leur doctrine, leur *logique*, qui sert d'appui à leur *physiologie* ou théorie de la nature, et enfin leur *éthique*, où tout le système vient aboutir.

Au premier abord, la logique des stoïciens paraît empreinte d'un caractère tout sensualiste. Ils proclamont ouvertement le fameux principe, qui a fait une si grande fortune dans le monde sous la protection du nom d'Aristote : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Comme Aristote, ils comparent l'intelligence, avant la sensation, à des tablettes sur lesquelles aucun caractère n'a encore été tracé. La raison même, cette haute partie de l'âme, qu'ils appellent τὸ ἡγεμονικόν est un sens : *Mens enim ipsa*, dit Cicéron, *quæ sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est.* (*Questions acad.*, liv. II, c. 10.) Voilà, ce semble, une théorie toute semblable à celle des épicuriens. Mais si l'on y jette un regard plus attentif, on s'aperçoit que la différence est notable. Les stoïciens reconnaissaient sans doute que la sensation est le premier degré et le fondement même de la connaissance, mais cette sensation toute passive n'est à leurs yeux que la matière à laquelle va s'appliquer l'activité de l'esprit. Excité par l'impression des choses extérieures, l'esprit, essentiellement actif, entre en exercice, s'empare des matériaux que lui livre l'expérience, et leur fait subir une série de transformations qui, d'une masse d'impressions fugitives, confuses, particulières, tire des jugements clairs et précis, des raisonnements bien liés, des vérités générales, des principes, en un mot des connaissances dignes d'un être fait pour comprendre et pour expliquer l'univers. Au-dessus de la sensation s'élève le jugement, synthèse des sensations; au-dessus du jugement, la représentation compréhensive, la célèbre φαντασία καταληπτική, synthèse des jugements; au-dessus de tout, la synthèse universelle et définitive, la science. Ces divers degrés de la connaissance ne sont autre chose que les efforts successifs de l'esprit, s'élevant du particulier au général, en vertu de l'activité essentielle qui le constitue. Zénon rendait, dit-on, cette théorie sensible aux yeux par une ingénieuse image. Une main ouverte, voilà la sensation. Cette main à demi fermée par un premier acte de l'énergie musculaire, voilà le jugement. Fermez complétement la main, voilà le type de la représentation compréhensive; enfin, servez vous d'une de vos mains pour serrer plus fortement l'autre, voilà le dernier progrès de l'esprit, le ferme et solide enchaînement de toutes nos connaissances.

Cette esquisse de la théorie stoïcienne suffit pour mettre en lumière la grande part qu'ils faisaient, malgré leur sensualisme, à la spontanéité propre de l'esprit dans la formation de nos idées. Quelques stoïciens allaient si loin dans cette voie que, contredisant leur prin-

cipe, ils admettaient des idées indépendantes de toute donnée expérimentale. C'est ce qu'ils appelaient des *anticipations*, πρόληψις, et ils en donnaient cette définition qu'accepterait volontiers l'idéalisme le plus pur : *La* πρόληψις *est une conception naturelle de l'universel* (Diogène Laërce, liv. VII, §§ 51, 53, 54).

La physiologie stoïcienne se montre également à nous sous un double aspect : elle paraît d'abord matérialiste et athée; mais on y sent bientôt circuler un souffle de spiritualisme et de religion. Les stoïciens posent en principe que tout ce qui existe est corporel. Et, en effet, ajoutent-ils, tout ce qui existe est actif ou passif. Or, point d'action ni de passion sans un corps qui exerce l'acte ou qui le subisse. Les stoïciens vont jusqu'à dire que les qualités des choses, non-seulement sont corporelles, mais sont des corps; et enfin tout ce qui n'est pas corps n'est qu'abstraction, c'est-à-dire n'est réellement pas (Plutarque, *De stoic. republ.*, c. 43, 45, 49 sqq.). Tout cela paraît assez clair; mais il faut bien l'entendre. Les stoïciens appellent corps la réunion naturelle, intime, indissoluble, de deux éléments que l'abstraction seule peut séparer : un élément passif, matériel, et un élément actif, spirituel. Ecoutons Sénèque : *Dicunt, ut scis, stoici nostri, « duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant : causam et materiam. »* (*Epist.* 65.) Et encore : *Initia rerum stoici credunt tenorem atque materiam. Materia* désigne ici, non les objets matériels, les corps, mais la substance passive qui sert de base à toutes les qualités, à toutes les énergies corporelles; *tenor*, *causa*, indiquent la force active qui s'applique à cette substance pour l'animer et la mettre en mouvement. Point de matière sans esprit, point d'esprit sans matière; l'union de la matière et de l'esprit constitue un corps, c'est-à-dire une réalité.

Tel est le sens de la physiologie stoïcienne; elle n'est point proprement matérialiste et athée, bien qu'elle incline à le devenir; elle est panthéiste. Les stoïciens admettent à l'origine des choses un principe d'où sortent tous les êtres et où ils doivent tous rentrer. C'est la semence primitive et universelle, c'est Dieu.

Dieu est essentiellement intelligent et raisonnable. Les stoïciens l'appellent intelligence, raison, λόγος, σπέρμα νοερὸν, σπερματικὸς λόγος. Il est à la fois la semence et la raison des choses, et contient en soi toutes les semences et toutes les raisons particulières de tous les êtres de la nature.

Ce n'est pas tout; ce Dieu, à ce que disent les stoïciens, est une Providence, Πρόνοια. Il est la force motrice de l'univers. A ce titre, il gouverne et enveloppe toutes choses, et son gouvernement est tout de sagesse et de raison. Dieu assigne à chaque partie du monde sa nature propre, son rôle distinct, son but précis. Il assortit tous les ressorts de cet immense organisme, et les coordonne vers une seule et même fin. Grâce à cette action souveraine qui pénètre jusque dans l'intimité des êtres, grâce à cette âme universelle partout répandue, partout agissante, partout irrésistible, l'univers est comme une ruche d'abeilles où règne la symétrie la plus parfaite, comme une maison bien réglée à laquelle préside une sévère et sage économie; rien d'inutile, point de double emploi, point de hasard; tout est à sa place, tout arrive à son heure, tout agit, tout est vivant, et cette vie intelligente et universelle

de tous les êtres forme un poëme grandiose dont Dieu a conçu le plan et assuré l'exécution.

Voilà le beau côté de la physiologie stoïcienne; mais il ne faut pas se laisser séduire à ces brillants dehors; il faut aller au fond des choses, presser le principe de cette spécieuse doctrine et en exprimer les conséquences. Le Dieu des stoïciens est-il une véritable Providence, nous voulons dire une intelligence distincte, ayant conscience de soi, formant librement le monde et y répandant la raison et la vie? Nullement. Ce Dieu n'est point un principe déterminé en soi, doué d'une existence propre et distincte. C'est un germe, une semence; ce germe se développe, il est vrai, mais par une loi nécessaire et en vertu d'une fatalité absolue. Et quel est le résultat de ce développement éternel? C'est le monde, c'est la variété infinie des êtres. Dieu se développe nécessairement dans la nature, ou, pour mieux dire, Dieu devient la nature, l'infini se transforme dans le fini, l'indéterminé se détermine; en un mot, il n'y a plus de Dieu distinct de l'univers, il n'y a plus qu'un seul être qui, considéré tour à tour dans ses formes et dans son fond, dans ses modes et dans sa substance, s'appelle alternativement Nature et Dieu.

Nous sommes ici évidemment en plein panthéisme. Ajoutons que ce panthéisme était assez grossier, puisque les stoïciens, voulant caractériser et définir le premier principe des choses, après l'avoir appelé semence, souffle, σπέρμα, πνεῦμα, aboutissaient à l'assimiler au feu. C'était rétrograder jusqu'à Héraclite, qui avait fait du feu le foyer primitif d'où rayonnent tous les êtres, et où ils doivent être tous consumés. « Dieu ou la Nature, disaient-ils (car, pour eux, c'est tout un), est un feu artiste qui marche par une voie certaine vers la génération. » Voici une autre de leurs formules : « La nécessité (εἱμαρμένη), *fatalis necessitas*, selon Cicéron, est la cause de tous les êtres; » c'est elle qui fait que tout arrive par l'enchaînement éternel des causes, *ut quidquid accidat, id ex æterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis.*

On comprend maintenant qu'avec ce panthéisme matérialiste et fataliste, les stoïciens n'eussent aucune difficulté à admettre la théologie du paganisme. Ils ne se réservaient que le droit de l'interpréter avec une certaine liberté, et de transformer, comme ils disaient, la théologie mythique et la théologie civile en *théologie physique*. Selon ce système d'exégèse, Dieu, comme cause de la vie, s'appelle Zeus (de ζωή); comme présent dans l'éther, qui est son lieu propre, Athénè; dans le feu, Héphæstos; dans l'air, Héra; dans l'eau, Poséidôn; dans la terre, Déméter ou Cybèle. Tel est, suivant les stoïciens, le fond vrai des traditions religieuses.

Abordons maintenant avec eux le problème essentiel de leur philosophie, le problème moral, et voyons comment ils parviendront à tirer une doctrine pure et élevée d'une logique et d'une physiologie si aisément d'accord avec la religion de la chair et des sens.

Le principe moral proclamé par toute l'école stoïcienne est celui-ci : *Vivre conformément à la nature.* On trouve, il est vrai, plus d'une fois dans Zénon et dans Chrysippe, cet autre principe : *Vivre conformément à la raison;* mais ces deux principes sont absolument identi-

ques pour les stoïciens. Qu'est-ce, en effet, dans leur doctrine, que la nature? La nature, c'est l'être, c'est le tout; et la théorie de la nature, la physiologie, est la théorie universelle de l'être. Or, comme on vient de le voir, l'être, un en soi, enferme une dualité nécessaire, la matière et la forme, la substance et l'essence, le corps et l'esprit, l'inertie et la vie. L'être est donc essentiellement engagé dans la matière, disent les stoïciens, et il n'y a de réel que le corporel; mais ce n'est pas à dire pour cela que l'esprit, l'âme, la vie ne soient que des abstractions. Tout corps est vivant, tout être est animé, et c'est la vie, c'est l'âme qui donne le mouvement et la forme à toutes choses.

L'homme est donc un et double à la fois, comme les autres êtres: il est un, comme étant une partie de l'être; il est double, parce qu'il a, comme l'être lui-même, dont il est une partie déterminée, une âme et un corps, une forme et une matière, quelque chose à mouvoir et à gouverner, et un principe de mouvement et d'ordre.

Maintenant, quelle est la loi fondamentale de l'être? C'est que l'esprit donne la vie à la matière, et que l'âme gouverne le corps. La matière est un principe passif, inerte, aveugle, inférieur. L'âme est essentiellement active, féconde, raisonnable, régulatrice et dominatrice de l'univers. Cette loi universelle de l'être se fait sentir en toutes ses parties. Elle doit se retrouver dans l'homme et présider à sa destinée; l'homme doit donc subordonner en lui-même la partie inférieure à la partie supérieure, courber le corps sous l'empire de l'âme, gouverner son être comme Dieu même gouverne le sien, en un mot suivre la nature et la raison. Voilà le sens précis de la grande maxime stoïcienne; voilà le rapport exact de cette maxime avec l'ensemble et l'esprit général du système; voilà l'identité évidente des deux formules sous lesquelles cette maxime est exprimée.

Jusqu'ici, la doctrine morale des stoïciens nous paraît absolument irréprochable. On peut ne pas les suivre dans le chemin qu'ils prennent pour atteindre leur principe fondamental; mais ce principe, considéré en lui-même, est, à nos yeux, d'une solidité à toute épreuve.

Il est vrai que les principes très-généraux, en morale, sont presque toujours très-vagues; c'est dans l'application seule que ces principes se déterminent et prennent leur véritable caractère. Qu'est-ce donc, pour les stoïciens, que la vie humaine, quand elle est réglée selon la nature et selon la raison?

Les stoïciens en général se sont représenté la vie comme une lutte violente entre deux ennemis acharnés, irréconciliables, la passion et la liberté. Dans cette lutte, il faut que la liberté soit victorieuse, et elle ne peut l'être que par la diminution, l'affaiblissement, plus encore, par l'absolue destruction de la passion. Voilà le trait distinctif de l'idée stoïcienne de la vie. Avant Chrysippe, avant Cléanthe, avant Zénon, plusieurs philosophes, Platon, Socrate, Pythagore, avaient enseigné aux hommes à contenir la brutalité des appétits, à étouffer les passions mauvaises, à établir dans l'âme le gouvernement de la raison; mais ce que Pythagore, Socrate et Platon n'enseignèrent jamais, c'est que le principe même des passions, c'est-à-dire la sensibilité, dût être, non pas subordonné et contenu, mais coupé à sa racine. Le sage et profond Platon distinguait entre les passions; il en admettait

de nobles et de généreuses, et, loin de les proscrire avec les autres, il voulait qu'on s'en servît pour gouverner celles-ci. C'est que Platon ne mutilait pas la nature humaine, il ne voulait que la régler; la perfection de la vertu n'était pas pour lui dans la destruction d'une partie de notre nature, mais dans l'harmonie de toutes ses parties.

Telle n'est pas la doctrine des stoïciens. Le véritable maître de Zénon, ce n'est point Platon, c'est Antisthène; la première et véritable racine de l'école stoïcienne, ce n'est pas l'Académie, c'est l'école cynique. Ce sont les cyniques qui ont transmis aux philosophes stoïciens cette idée, noble et forte sans doute, mais au fond étroite et incomplète, que la vie est une lutte entre la passion et la liberté; que la liberté est le bien, que la passion est le mal; que la passion ne doit pas seulement obéir et plier, mais succomber et périr. De là cette lutte vigoureuse et obstinée des cyniques contre les passions et aussi contre les sentiments de toute espèce, cette réduction des besoins de la vie au plus strict nécessaire, ces courageuses et volontaires épreuves contre la soif, contre la faim, contre l'extrême chaud et l'extrême froid; enfin ce mépris de la gloire, de la richesse et de tous les biens qui charment, mais qui enchaînent les hommes. L'école stoïcienne reçut l'héritage de ces mâles vertus; elle le porta dignement et l'étendit encore; elle pratiqua avec grandeur sa forte maxime : *Abstine et sustine;* mais elle ne sut pas en retrancher complétement le déplorable cortége d'aberrations que l'école cynique y avait mêlées. Selon Antisthène, les objets de l'activité humaine ne prennent un caractère moral que par leur rapport déterminé, soit avec la passion, soit avec la liberté.

Tout ce qui entrave et diminue la liberté est absolument mauvais; tout ce qui l'épure et l'agrandit est absolument bon; tout ce qui n'a point d'effet sur elle est absolument indifférent. De là, plusieurs conséquences que les stoïciens ont eu le tort d'accepter, et où se trahit, tantôt d'une manière ridicule, tantôt d'une manière honteuse, le vice de leur doctrine.

Il faut distinguer entre les passions ou plutôt entre les sentiments de l'âme et les appétits du corps. Les stoïciens, sur les traces des cyniques, se proposent comme idéal de la vie la destruction des sentiments de l'âme (ἀπαθεία), le triomphe et le règne exclusif de la liberté. Mais on ne peut détruire les appétits du corps, puisqu'ils sont nécessaires à sa conservation. La satisfaction des appétits corporels est donc une de ces choses nécessaires, indépendantes de l'homme véritable, sans rapport à l'accroissement ou à la diminution de sa liberté, par conséquent une chose absolument indifférente. On sait le prodigieux abus que firent les cyniques de cet étrange principe, et l'audacieux défi qu'ils jetèrent en son nom aux lois de la société, de la décence, de la pudeur.

Les stoïciens se sont généralement affranchis, dans la vie du moins, de ces étranges excès, mais il ne faut pas croire qu'ils aient entièrement échappé aux conséquences de leur principe. Nous savons, par d'incontestables témoignages, que Zénon et Chrysippe, dans leur casuistique morale, montraient une extrême indulgence pour la prostitution, et même qu'ils autorisaient des déréglements plus honteux en-

core. Ce n'était là, aux yeux de ces moralistes logiciens, que choses en elles-mêmes indifférentes, qui laissaient l'âme intacte et libre et ne souillaient que le corps. Rappelons que Chrysippe ne voyait dans la polygamie et dans l'horrible usage de se nourrir de chair humaine, que des mœurs et des pratiques locales, absolument indifférentes au sage. Tout cela vient en dernière analyse de ce principe fondamental, que le bien de l'homme est tout entier dans la liberté.

Mais ce principe conduit à de bien plus graves conséquences. Le bien de l'homme, c'est la liberté; or, quel est le moyen pour l'homme de conquérir la pleine et absolue liberté? Ce moyen, c'est encore la liberté. Voilà donc la liberté humaine qui produit elle-même, qui trouve en elle-même, qui est à elle-même, dans son plus parfait développement, son premier et son dernier bien. Le sage, l'homme libre ne doit donc son bien qu'à soi-même et ne relève que de soi. Telle est la source de cet orgueil excessif, de cette idolâtrie de soi-même, si durement et si justement reprochée à l'école stoïcienne. Le sage stoïcien est dans une indépendance absolue; son âme s'est peu à peu dégagée par sa propre vertu de toutes les entraves qui l'enchaînaient. A l'abri des coups du sort, insensible à toutes choses, maître de soi, n'ayant besoin que de soi, il trouve en soi une sérénité, une liberté, une félicité sans limites. Ce n'est plus un homme, c'est un dieu; c'est plus qu'un dieu, car le bonheur des dieux est le privilége de leur nature, tandis que la félicité du sage est une conquête de sa liberté.

Quelques stoïciens sont allés plus loin encore. La liberté parfaite, c'est le parfait bonheur. Or, le sage est parfaitement heureux, puisqu'il possède le bien lui-même dans son essence. Le sage n'est donc privé d'aucun bien. Il a donc tous les biens : il est riche, il est beau, il est fort. Il connaît toutes les sciences et tous les arts.

Puisque le sage a tous les biens de la terre, aucun mal ne peut l'atteindre. Si son patrimoine lui est ravi, il ne s'en croit pas moins riche; si la douleur le presse, si la goutte vient le tourmenter, il s'écrie : « Douleur, tu n'es point un mal. »

Voici une conséquence moins étrange, mais infiniment plus dangereuse du même principe : la liberté, une fois conquise dans sa plénitude, ne peut ni trouver des limites ni déchoir. Le sage, l'être vraiment libre, peut donc tout faire, et tout faire sans faillir. Par exemple, il peut se donner la mort. De là la légitimité du suicide (αὐτοχειρία) déjà proclamée par les cyniques. Quelques-uns ont osé prétendre que le sage peut impunément accomplir les actions réputées les plus honteuses et les plus criminelles, souiller son corps par les pratiques les plus abominables, sans que la pureté inaltérable de son âme en soit seulement effleurée. Nous voyons ici aboutir au même excès le stoïcisme et le mysticisme. Une fois ravi aux misères de la vie corporelle par l'effort suprême de l'extase, le mystique n'est plus de ce monde; son corps, ses sens, sa volonté même ne lui appartiennent plus, et leurs derniers déréglements sont pour l'âme, désormais absente, comme s'ils n'étaient pas.

Les stoïciens ont soutenu deux choses également excessives et également fausses : la première, c'est que le principe de la passion dans l'âme humaine est essentiellement mauvais, et doit être, autant que

possible, affaibli et extirpé; la seconde, c'est que l'homme peut être à lui-même son bien. Ce sont là deux erreurs capitales, lesquelles se peuvent rattacher à une seule et même grande erreur, qui consiste, selon nous, en ce que les stoïciens ont complétement méconnu le véritable rôle de la sensibilité dans le développement de la destinée humaine.

Que serait l'homme sans la sensibilité, réduit à la liberté pure et à la pure raison? Chercherions-nous à conserver et à accroître notre être, si notre être nous était indifférent, si le plaisir et la douleur ne venaient développer en nous les germes d'une activité encore endormie? Pourrions-nous rechercher le bien de nos semblables, si nos semblables n'avaient rien d'aimable pour nous? Un bien abstrait, aperçu par la seule raison, et qui ne dit rien à notre cœur, est incapable de mettre en jeu notre volonté : il faut que ce bien nous plaise, nous agrée; il faut, du moins, que nous ayons le désir de le posséder. Or, si le désir est déjà de l'activité, c'est une activité dont nous ne sommes point absolument les maîtres, que nous pouvons contenir ou déployer, mais dont l'homme enfin, comme être libre et moral, n'a pas l'initiative (*Voyez* SENSIBILITÉ).

De plus, parmi les nombreux désirs qui sollicitent en des sens divers notre activité, il en est un dont la plupart des hommes n'ont qu'une conscience bien confuse, mais qui n'en exerce pas moins sur leur destinée une influence souveraine, d'autant plus efficace qu'elle se laisse moins mesurer et apercevoir.

Pour commencer par des faits très-simples, quel est le principe qui nous conduit dans la vie à faire les bonnes actions? n'est-ce pas ce que nous appelons les bons désirs? Or, d'où viennent ces bons désirs? ils ne viennent pas de notre liberté, puisqu'ils la meuvent et la déterminent; c'est donc d'une source cachée, d'une source plus intime que la conscience réfléchie. C'est du fond même de notre être que jaillit cette source mystérieuse qui vient répandre dans notre âme ces nobles désirs, ces inspirations généreuses, ces élans puissants qui nous portent aux grandes choses. Et il ne faut pas croire que ce désir du bien, du beau, du grand, soit tel ou tel désir particulier de notre nature, comme l'amitié, la sympathie, la pitié. Amitié, pitié, sympathie, enthousiasme, amour pur, ne sont que des formes diverses de ce vaste et profond désir. C'est lui qui nous inspire tout ce qui est bon. C'est lui qui commence en nous tout ce qui nous élève et nous ennoblit. C'est lui qui convie notre liberté à seconder l'essor qu'elle lui donne, et à la suivre vers les objets sublimes où elle la conduit. Ce désir de l'être et du bien, non plus de tel ou tel bien, de tel ou tel degré d'être, mais de l'être infini, du bien sans mesure, ce désir, c'est Dieu même présent et vivant au plus secret de la conscience, et qui, nous enfantant sans cesse, nous ramène sans cesse vers lui.

C'est pour être restés complétement étrangers à ce fait, que les stoïciens n'ont su donner à l'homme ni le véritable objet de sa destinée, ni les véritables moyens d'y atteindre. Ils ont proclamé les plus beaux principes, les plus hautes, les plus pures maximes : qu'il faut obéir aux conseils de la raison et non aux désirs des sens; que la vie est une lutte de la liberté humaine contre la fatalité extérieure, lutte

orageuse et difficile d'où la liberté humaine doit sortir triomphante; que le bien de l'homme est dans la vertu et la liberté de l'âme, non dans les plaisirs et l'esclavage des passions. Par ces nobles préceptes, soutenus par de nobles exemples, ils ont maintenu la dignité humaine, à une époque où elle semblait entièrement perdue. Leur école a été l'asile de toutes les âmes fortes et pures; et si elle n'a pu puissamment réagir, elle a du moins protesté contre la dissolution morale où l'épicurisme précipitait la civilisation grecque à son déclin : voilà ses mérites, voilà sa gloire; mais la doctrine stoïcienne ne pouvait suffire au monde. Placée hors des conditions de la nature humaine, bonne tout au plus pour quelques âmes d'élite, morale incomplète, excessive, chimérique, elle devait céder la place à une autre morale, plus profonde, plus humaine, plus vraie : la morale fondée sur l'amour de Dieu et du prochain, la morale de l'Evangile.

Consultez, sur l'école stoïcienne, le discours de Dan. Heinsius, *De philosophia stoica*, in-4°, Leyde, 1627. — Juste-Lipse, *Manuductio ad stoicam philosophiam*, in-4°, Anvers, 1604. — Thomas Gataker, *Dissertatio de disciplina stoica*, en tête de son édition d'Antonin, in-4°, Cambridge, 1653. — Henri Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. III. — Félix Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 117 et suiv. EM. S.

STRATON DE LAMPSAQUE, fils d'Arcésilas, et surnommé, dans l'antiquité, LE PHYSICIEN, reçut après Théophraste l'héritage de l'école d'Aristote, la 3e année de la 123e olympiade (286 ans avant J.-C.), et il en fut le chef pendant dix-huit ans. Il enseigna, dit-on, la philosophie à Ptolémée Philadelphe. Il écrivit un grand nombre d'ouvrages, particulièrement sur la philosophie naturelle; mais tous sont perdus aujourd'hui; il n'en reste pas même un seul fragment authentique : on trouve seulement quelques renseignements épars sur sa doctrine, dans Cicéron, Plutarque, Sextus Empiricus, Simplicius.

Tous les témoignages s'accordent à reconnaître que Straton a négligé les études morales, qui étaient, comme on sait, une des gloires du péripatétisme, et surtout d'Aristote et de Théophraste, pour s'appliquer particulièrement à la physique. On remarque aussi une tendance manifeste de ce philosophe à faire descendre la philosophie de cette hauteur où s'était élevé Aristote dans sa *Métaphysique*, et à se renfermer dans la science de la nature. Straton marque le passage du péripatétisme à l'épicurisme. Un signe très-évident de la décadence de la pensée d'Aristote dans la doctrine de Straton, c'est qu'il considérait non-seulement la sensation, mais la pensée même, comme un mouvement, confondant le mouvement et l'acte, deux choses si différentes dans la psychologie d'Aristote. Selon Aristote, l'acte est la fin du mouvement, et n'est pas lui-même un mouvement; l'âme, qui est l'acte du corps, est essentiellement immobile, au moins dans cette partie supérieure où réside la pensée. Selon Straton, l'esprit se meut aussi bien quand il pense que lorsqu'il voit ou qu'il entend. Il unissait d'une manière très-intime la pensée et la sensation. Il disait que l'âme ne peut pas penser ce qu'elle n'a pas d'abord vu, et, encore, que la pensée ou l'âme se fait jour à travers les organes, comme à travers des ouver-

tures, pour saisir les objets sensibles. Tertullien compare, dans un passage, cette opinion de Straton au système de l'orgue, où un seul son divisé dans des tuyaux produit des sons si variés. Mais si Straton paraît mettre ainsi la pensée dans la dépendance des sens, il n'admet pas, d'autre part, que les sens puissent être indépendants de la pensée : il n'y a point, selon lui, de sensations sans pensée. Souvent des lettres ou des discours qui frappent nos yeux et nos oreilles nous échappent, parce que notre esprit est ailleurs : ce ne sont point les yeux et les oreilles, c'est l'esprit seul qui voit et qui entend. Enfin, il plaçait le siége de la sensation, non dans les organes des sens, mais dans l'entendement ou le principe directeur (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ). Si la psychologie de Straton incline au sensualisme, sa logique incline au nominalisme, et par là encore il est, pour ainsi dire, le trait d'union d'Aristote et d'Epicure. Il n'admettait que deux choses, selon Sextus Empiricus, l'objet et le signe (σημαινόν τε καὶ τυγχάνον), et il paraissait faire résider le vrai et le faux uniquement dans les mots (ἐν τῇ φωνῇ). On peut supposer que le célèbre sceptique a exagéré la pensée de Straton pour ajouter à l'autorité de ses propres opinions ; mais il reste toujours vraisemblable que Straton tendait à confondre le signe avec l'idée, comme la sensation avec la pensée.

Il n'est pas facile de se faire des idées très-exactes sur la métaphysique de Straton. Deux phrases de Cicéron sont la source unique de ce que nous savons sur cette métaphysique. Nous les citerons textuellement. « Straton, dit-il (*De nat. deor.*, lib. I, c. 13), pense que toute la vie divine réside dans la nature, qui est le principe de la génération, de l'augmentation et de la diminution, et enfin de l'altération, et qui est privée de tout sentiment et de toute figure. » — « Straton, dit encore le même auteur (*Académiques*, liv. II, c. 38), prétend n'avoir pas besoin du secours des dieux pour la formation du monde. Il enseigne que tout ce qui existe est produit par la nature ; non pas qu'il admette, comme Epicure, que tout résulte de la rencontre d'atomes rudes, polis, dentelés, crochus : ce sont là, ajoute Straton, des rêves de Démocrite, qui parle au gré de son imagination plutôt que selon une raison exacte. Mais Straton pense que tout ce qui est ou devient, est ou devient par l'effet des poids et des mouvements naturels, *naturalibus ponderibus et motibus.* » Il ne résulte nullement de ces textes que Straton ait admis une âme du monde universellement répandue dans la nature, et qu'il ait substitué cette âme à Dieu, comme ont fait plus tard les stoïciens. Straton ne paraît pas avoir changé le sens que le mot *nature* (φύσις) a dans la physique d'Aristote. La nature, selon Aristote, n'est pas une substance douée de vie, une force déterminée qui anime le monde comme l'âme anime le corps : c'est, dans chaque être particulier, le principe du mouvement de cet être; et pris d'une manière abstraite, c'est le principe intérieur du mouvement dans les êtres mobiles. C'est dans ce sens même que Straton déclare que toutes choses se font dans l'univers par des poids et des mouvements naturels, c'est-à-dire que chaque être se meut en vertu de sa nature propre, et non point par l'action d'une cause extérieure. Ce qui caractérise la doctrine de Straton, ce n'est point d'avoir rapporté à la nature le principe du mouvement dans les choses, puis-

que c'était la définition même de la nature dans Aristote : c'est d'avoir retranché tout autre principe de mouvement, et d'avoir réduit la vie divine à la nature. Et le système de Straton ne s'oppose pas seulement au système de Platon, où Dieu est représenté comme organisant l'univers avec volonté, connaissance et amour; il s'oppose encore à celui d'Aristote, où Dieu, comme fin du mouvement, détermine ce mouvement même dont la racine seule est dans la nature, mais dont la direction est dans l'acte pur. Si Straton n'avait point supprimé, ou rendu du moins tout à fait inutile, ce terme essentiel de la métaphysique péripatéticienne, il ne serait qu'un disciple exact d'Aristote, et son nom ne marquerait pas une époque dans les transformations du péripatétisme. Enfin, le sens de la doctrine de Straton s'éclaircit par ce passage de Plutarque : « Selon Straton, le monde n'est point un animal, mais le naturel ne vient qu'à la suite du fortuit (τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην); c'est la spontanéité qui donne le commencement, et à la suite se développe chacune des qualités naturelles. » En d'autres termes, les effets connus ont pour cause un principe inconnu et indéterminé; la nature dépend du hasard.

Straton rapportait donc l'origine de toutes choses au développement des qualités naturelles des êtres; par exemple, le froid et le chaud, la légèreté et la pesanteur. Il examinait ensuite les principales questions traitées dans la *Physique* d'Aristote, le lieu, l'espace, le vide, le temps. Aristote avait défini l'espace et le lieu, l'intervalle entre les limites extrêmes des corps. Straton essaya de préciser davantage cette définition. Le lieu est, selon lui, l'intervalle qui existe entre le contenant et le contenu; aussi le lieu est-il toujours rempli par le corps, et il en est, pour ainsi dire, inséparable. La théorie du lieu conduit naturellement à celle du vide. Straton est encore ici l'intermédiaire entre Aristote et Epicure. On sait qu'Aristote rejette absolument le vide. Epicure l'admet au contraire entièrement. Straton soutient une opinion moyenne : il ne reconnaît pas l'existence du vide en dehors de l'univers, mais il l'admet en dedans; encore ne l'admet-il guère qu'en puissance (δυνατόν). Selon lui, le vide a exactement la même mesure que les corps : il est rempli par les corps, et n'est conçu en soi que par abstraction. Straton démontrait l'existence du vide contre Aristote, d'abord par les arguments ordinaires, tirés du mouvement des corps et de leur élasticité, et par d'autres qui lui étaient propres, tirés de l'attraction de l'aimant ou du déplacement réciproque des objets, ou enfin de la diffusion de la chaleur et de la lumière dans les interstices du corps. Straton modifia encore la définition qu'Aristote donnait du temps. Celui-ci disait que le temps était le nombre du mouvement, suivant l'antériorité et la postériorité. Straton crut, sans doute, cette définition à la fois incomplète et redondante, car il la changea en celle-ci : le temps est la mesure du mouvement et du repos. La définition d'Aristote mettait l'immobile en dehors du temps; Straton, au contraire, le plaçait dans le temps : nouvelle différence qui vient encore éclaircir et démontrer la dégradation que les idées d'Aristote souffrirent en passant à Straton. Rien n'est plus logique, au reste, que cette différence; par la même raison que Straton avait presque confondu l'entendement et les sens, Dieu et la nature, il

devait rapprocher aussi le repos et le mouvement : il ne devait pas admettre cet acte pur tout à fait en dehors du temps et du mouvement, et qui était pour Aristote le premier principe. Il ne devait plus voir dans le repos qu'un point d'arrêt du mouvement également mesurable par le temps : le repos n'était plus qu'un terme relatif susceptible de nombre, et non ce point fixe et éternel, supérieur à toute mesure et à tout rapport. Straton donnait encore du temps une idée qui revient à la précédente : il le définissait la quantité dans les actions (τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσόν), et il n'entendait pas seulement par πράξεις les actes, mais encore les états de l'âme, comme d'être assis, de dormir, de ne rien faire. Il voulait donc dire que le temps est la mesure des actions et du repos de l'âme; et il semblait entendre que ce terme était tout relatif et variait au gré des impressions de chacun. Enfin, une dernière particularité des opinions physiques de Straton, c'est qu'il considérait le temps comme divisible en parties indivisibles, et l'espace, au contraire, comme divisible à l'infini.

En résumé, Straton est un disciple dégénéré d'Aristote et l'un des premiers corrupteurs du péripatétisme. On peut dire de lui ce que Leibnitz disait de Spinoza relativement à Descartes : « Il a cultivé quelques mauvaises semences contenues dans la philosophie d'Aristote. »

Voyez Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne,* liv. IX, c. 6. — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote,* t. II, 4e partie, liv. I, c. 1. — Nauwerk, *De Stratone philosopho disquisitio.* Berlin, 1836.

P. J.

STUTZMANN (Jean-Josué), né en 1777, à Friolsheim, dans le royaume de Wurtemberg, mort en 1816, professeur au gymnase d'Erlangen, a laissé plusieurs écrits philosophiques conçus sous l'influence de M. Schelling. En voici les titres : *Introduction systématique à la philosophie de la religion,* in-8°, Gœttingue, 1804; — *Considérations sur la religion et le christianisme,* in-8°, Stuttgart, 1804; — *Essai d'une nouvelle organisation du savoir philosophique,* in-8°, Erlangen, 1806; — *Philosophie de l'histoire de l'humanité,* in-8°, Nuremberg, 1808; — *Aperçu général de la base, de l'esprit et de la loi de la philosophie universelle* (le système de M. Schelling), in-8°, Erlangen, 1811. Tous ces écrits, et quelques autres, insérés dans divers recueils, sont rédigés en allemand. Stutzmann a aussi publié en latin une dissertation sur la philosophie platonicienne : *Platonia de philosophia,* in-8°, ib., 1807; et une édition avec une traduction latine de la *République* de Platon, in-8°, ib., 1807 et 1818. X.

SUABEDISSEN (David-Théodore-Auguste), né en 1773 dans la basse Hesse, précepteur, en 1815, de l'électeur de Hesse-Cassel, depuis 1822 professeur à l'Université de Marbourg, où il mourut en 1839, s'est fait une place distinguée comme psychologue. Il regarde la philosophie comme la science de la vie de l'homme, tant en elle-même que dans ses rapports avec Dieu et le monde. Il regarde, par conséquent, la connaissance de soi-même comme la base et le centre de toute étude philosophique. Ces considérations, où la théorie de Jacobi se combine

avec celle de Schelling, en s'appuyant sur un grand nombre d'observations personnelles, pleines de sagacité et de justesse, se trouvent exposées dans plusieurs ouvrages que l'on peut envisager comme les parties suivies d'un même tout.

Les premiers essais de Suabedissen furent couronnés par deux académies allemandes : ce sont les *Résultats des recherches philosophiques sur la nature humaine, depuis Platon jusqu'à Kant* (1808); puis, *de la Perception interne*, écrit que l'Académie de Berlin préféra, en 1807, à l'ouvrage de Maine de Biran, auquel elle n'accorda que l'accessit.

Les trois volumes, publiés en 1815, sous ce titre : *Considérations sur l'homme*, forment le résumé des expériences de cet auteur; et comme les deux premiers tomes embrassent la vie spirituelle, et le troisième la vie corporelle de l'homme, on possède dans cette production une anthropologie à peu près complète. L'histoire de la philosophie doit aussi à Suabedissen plusieurs travaux importants. Nous ne citerons, à cet égard, qu'une dissertation latine touchant la physiologie des stoïciens (1815). C. Bs.

SUARÈS (François), né à Grenade en 1548, entra, dès sa jeunesse, dans la Société de Jésus. On raconte qu'il avait alors peu de goût ou peu de dispositions pour l'étude, mais qu'après avoir franchi les premiers degrés de l'enseignement, il se montra tout à coup doué d'une intelligence extraordinaire. Il s'appliqua principalement à la philosophie. L'étude de la philosophie était alors, comme on le sait, dépourvue de méthode et pleine de difficultés. Il s'en tira de manière à passer bientôt non-seulement pour le meilleur des écoliers, mais encore pour le plus habile des maîtres. Il enseigna tour à tour à Ségovie, à Valladolid, à Rome, à Alcala, à Salamanque, à Coimbre, et ses leçons eurent le plus grand succès. Un des derniers philosophes de la Société de Jésus, Rodriguez d'Arriaga, nous le représente surpassant tous les docteurs scolastiques du XVIe siècle, comme un géant, *tanquam gigas*, dont la tête domine celle des vulgaires mortels. Cet éloge est emphatique. Cependant personne ne pourra refuser à François Suarès des connaissances très-étendues, une sagacité rare, un jugement droit, et une grande puissance de logique. Il mourut le 25 septembre 1617.

Ses ouvrages sont nombreux; nous en désignerons deux qui se rapportent plus que les autres à la philosophie. Le plus célèbre est un immense recueil de dissertations métaphysiques : *Metaphysicarum disputationum tomi duo*, in-f°, Paris, 1619. On peut lire encore avec intérêt et profit son *Traité des lois*, *Tractatus de legibus et Deo legislatore*, in-f°, Londres, 1679. Quant à sa doctrine, on l'a diversement jugée : c'est qu'on ne l'a pas toujours bien comprise. Suarès est du parti de saint Thomas, et tour à tour il censure Duns-Scot et s'élève contre Guillaume d'Ockam. C'est, d'ailleurs, un thomiste moins enthousiaste qu'indépendant et modéré. Aussi n'a-t-il pas obtenu l'approbation des docteurs attachés aux partis extrêmes. Suarès se fût peut-être montré moins sévère pour Guillaume d'Ockam, s'il n'eût pas redouté les conclusions qu'on peut tirer de la doctrine nominaliste contre quelques thèses de la théologie chrétienne; mais il

s'en faut bien qu'il ait donné dans les écarts du réalisme aveugle. Pour l'apprécier, il suffit de connaître ses déclarations sur le problème des universaux.

Il ne peut, selon Suarès, exister au sein des choses d'autre *unité véritable et réelle* que l'unité numérique, c'est-à-dire l'entité individuelle. Cette unité, c'est, à proprement parler, l'*indivision numérique*. Mais ne dit-on pas qu'il existe encore une autre indivision, l'*indivision formelle*, qui confond dans une même forme des individus numériquement séparés? C'est une opinion qu'il trouve bien fondée, et qu'il se gardera de combattre. Cependant, comme on l'exprime en des termes équivoques et qui fournissent matière à des interprétations diverses, il s'expliquera sur ce point. Ainsi, Duns-Scot prétend que cette entité, que cette indivision formelle subsiste d'une manière tout à fait indépendante, et qu'elle est véritablement, réellement (*ex natura, ex parte rei*) distincte au sein de la nature, des entités, ou différences individuelles. C'est une décision contre laquelle protestent les disciples de saint Thomas. Duns-Scot ajoute, dit-il (et cela s'accorde avec ses prémisses), que, l'unité formelle étant donnée, ce principe ne supporte aucune division, et que toutes les différences individuelles sont des accidents éphémères qui varient et n'altèrent pas son impénétrable surface. Nouvelle protestation des thomistes, et celle-ci doit être faite en des termes encore plus énergiques que la première. Ne voit-on pas, en effet, que la thèse de Duns-Scot arrive par le droit chemin du syllogisme à la négation de toute personnalité? Suarès établit d'abord que chaque individu possède en lui-même deux indivisibles unités : l'une matérielle, l'autre essentielle, ou spécifique, et qu'il ne peut être séparé ni de l'une ni de l'autre. Notre docteur se demande ensuite si l'unité spécifique ne paraît pas appartenir à tous les individus de la même espèce. Il l'accorde. Et n'est-ce qu'une apparence? c'est plus que cela. L'humanité de Socrate ne diffère, sous aucun rapport, de l'humanité de Platon. Mais parce qu'elles ne diffèrent pas l'une de l'autre, faut-il conclure qu'elles constituent *réellement* un *même*, et que Socrate, Platon, Callias et tous les autres hommes sont *essentiellement* un seul homme, sous des noms ou des nombres divers? C'est une conclusion que Suarès repousse très-vivement. Tels sont ses termes : « Hæc unitas formalis, prout existit in natura rei ante omnem operationem intellectus, *non est communis* multis individuis, sed tot multiplicantur unitates formales quot sunt individua. Ita ut plura individua, quæ dicuntur esse ejusdem naturæ, non sint unum quid vera entitate quæ sit in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum. » *Vel fundamentaliter, vel per intellectum :* dans cette double acception de l'universel est toute la doctrine de Suarès. Non, comme le prouvent bien les nominalistes, on ne trouve pas, dans la nature, l'universel absolument universel, séparé, *quoad rem*, de l'individuel, et constituant de cette manière un tout indivis, *unum quid vera entitate :* cet universel n'est qu'un être de raison, un être métaphysique, une créature de l'intellect. Mais cette notion n'est-elle pas légitime? est-ce une pure chimère, et l'idée d'une essence commune à tous les êtres n'est-elle pas mieux justifiée que l'idée de l'*Hircocervus*, du Centaure et de tous les autres monstres qu'a mis en scène l'imagination des poëtes? Suarès s'em-

presse de contester cette assimilation téméraire. L'idée de l'essence commune a, dit-il, son *fondement* dans la nature des choses. Ce qui revient à dire que les substances, naturellement séparées, sont néanmoins unies par l'identité de leurs essences, et que des essences identiques sont *fondamentalement* une essence commune. Enfin la conclusion finale de Suarès se produit en ces termes : L'universel est en puissance dans les choses; il est en acte dans l'intellect.

Assurément, cette conclusion n'est pas réaliste.

Parmi les contradicteurs de Suarès, il faut nommer, au premier rang, Jacques Revius, principal du collége théologique de Leyde, qui l'a fort maltraité dans un gros volume dont voici le titre : *Suarez repurgatus, sive Syllabus disputationum metaphysicarum Francisci Suarez*, in-4°, Leyde, 1643. On a la *Vie de Suarès*, écrite en latin par Ignace Deschamps, jésuite, et publiée in-4° à Perpignan, en 1671. B. H.

SUBLIME. Entre les idées du sublime et du beau il existe une relation étroite; mais elles présentent aussi des différences, soit dans les sentiments qu'ils excitent dans l'âme humaine, soit dans les formes sous lesquelles ils se présentent dans la nature et dans l'art. Ce sont ces différences que nous voulons indiquer.

I. Kant est le premier philosophe qui ait décrit avec exactitude et profondeur les faits de l'intelligence qui accompagnent la perception du sublime comme celle du beau, et les sentiments qui se produisent en nous en leur présence (Voyez *Critique du jugement*, liv. II, trad. de M. Barni). Voici, résumés en peu de mots, les résultats de cette savante analyse.

D'abord le sublime, comme le beau, s'adresse aux deux facultés principales de l'esprit, à l'imagination et à l'entendement réunis et agissant de concert; mais, au lieu que dans le beau ces facultés restent en harmonie, le sublime fait éclater leur désaccord. Il frappe les sens, mais les sens et l'imagination se trouvent dans l'impossibilité d'atteindre à la hauteur incommensurable de l'objet qui leur est offert et qu'ils cherchent vainement à comprendre. Ils sentent leur impuissance à saisir l'infini qui dépasse leur portée. L'objet, en effet, n'est sublime que parce qu'il fait violence à l'imagination et s'élève au-dessus de toute perception sensible. Ce qui est révélé, c'est un effort impuissant pour atteindre à une sphère supérieure où ils ne sauraient pénétrer. Dans ce spectacle offert aux sens, le sublime donne l'idée d'un objet ou d'une puissance suprasensible qui, au lieu de s'harmoniser avec le sensible, le dépasse infiniment, et que l'entendement seul peut comprendre ou concevoir. Entre les deux facultés de l'esprit se révèle donc un désaccord qui ne peut se concilier, c'est-à-dire une opposition, une contradiction : de là la nature propre du sentiment qui accompagne la perception du sublime et les caractères qui le distinguent du sentiment du beau.

Ce qui caractérise, en effet, ce sentiment, c'est une sorte de terreur, de saisissement qui s'empare de l'âme et l'ébranle fortement, et, en même temps, un plaisir, une jouissance profonde que nous fait éprouver le plus vif enthousiasme.

Le sentiment du sublime n'est pas simple comme celui du beau. Celui-ci est tout entier dans la jouissance pure qui laisse notre âme calme et lui donne seulement la conscience du jeu facile, de l'harmonie de ses facultés. Ici, au contraire, l'âme est fortement émue ; la nature sensible se sent menacée dans son existence en présence d'une puissance infinie dont la grandeur l'accable : aussi est-elle saisie d'une religieuse frayeur. Mais si notre nature sensible est refoulée, il en est autrement de notre nature morale : celle-ci, qui est divine dans son essence et qui participe de l'infini, prend d'autant mieux conscience d'elle-même, de son origine et de sa destinée. L'essor lui est donné, et l'âme éprouve la plus haute jouissance qu'elle puisse ressentir dans son enveloppe mortelle.

Tel est le sentiment du sublime, mélange de peine et de plaisir, de trouble et de satisfaction, de frayeur et d'enthousiasme, où se manifestent la différence et la disproportion des facultés de notre être, en présence d'objets qui, par leur caractère à la fois terrible et imposant, excitent notre admiration en même temps qu'ils nous tiennent à distance et nous inspirent un effroi mystérieux. Ce sentiment diffère de celui du beau, plus simple, plus pur, plus calme, où se révèle l'harmonie de nos facultés, comme leur objet représente l'accord et l'unité. Le sublime nous émeut, le beau nous charme. L'émotion du sublime est plus puissante que celle du beau ; mais elle fatigue et l'on n'en peut jouir longtemps. La différence des deux sentiments se traduit par les traits de la physionomie. « La figure de l'homme absorbé par le sentiment du sublime est sérieuse, quelquefois fixe et étonnée. Au contraire, le vif sentiment du beau se manifeste par l'éclat brillant des yeux et souvent par une joie bruyante. » (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime.*)

Ce sentiment a été souvent confondu avec d'autres sentiments qui ont avec lui du rapport ou de l'affinité, mais dont il reste profondément distinct. D'abord, l'espèce de crainte que nous fait éprouver le sublime n'a rien de commun avec l'impression de la frayeur ordinaire ou de la terreur proprement dite. Ce sont là uniquement des affections de notre nature sensible. La force morale, la liberté n'y sont pour rien, ou elles sont paralysées ; c'est le contraire même du sublime. Il y a plus, pour goûter le sublime, il faut que nous soyons en sécurité sur notre existence. C'est en ce sens seulement qu'est vraie la pensée exprimée dans les vers de Lucrèce :

Suave mari magno turbantibus æquora ventis, etc.

Le guerrier au fort de la bataille, le peintre qui se fait attacher au mât du vaisseau pour observer la tempête, sont très-capables d'éprouver ce sentiment ; mais il ne se produit que dans les âmes fortes, habituées à mépriser le danger et à braver la mort, inaccessibles à la crainte.

Ce sentiment, sans doute, a beaucoup d'analogie avec le sentiment *moral*. On aurait tort cependant de les confondre et de les identifier. Le sentiment moral peut être sublime, mais tout sentiment du sublime n'est pas moral, et, de plus, le sentiment moral n'est proprement sublime que quand nous faisons abstraction de la loi morale comme s'imposant à la volonté et lui commandant l'obéissance. Toute idée

de soumission, d'obligation, de devoir doit être écartée pour faire place à la volonté libre, se confondant avec la raison et la loi même, la réalisant librement en vertu de la force et de l'énergie du caractère moral et de la personnalité. Le sublime nous apparaît comme le développement naturel d'une grande âme accomplissant spontanément la loi morale sans céder à une injonction ou obéir à un précepte.

La loi morale, comme telle, s'adresse à l'entendement avant de commander à la volonté; elle apparaît donc distincte de la volonté; l'harmonie n'est que postérieure. C'est une conformité à un but compris d'avance et cherché par un effort ultérieur et distinct. Or, le caractère du sublime, comme du beau, est la réalisation immédiate, l'intime et originelle harmonie du but et de l'acte. L'obstacle seul est distinct et forme une opposition. Le tout apparaît sous une forme vivante et personnelle, qui offre prise à l'imagination en même temps qu'à la raison et à l'entendement.

Il en est de même du sentiment *religieux* comparé à celui du sublime. Il y a quelque chose de religieux dans le sublime; mais le sentiment religieux, proprement dit, s'éveille à la pensée de l'être ou de la puissance suprême directement conçus par l'entendement, non simplement saisis par les sens ou l'imagination. Il ne se développe qu'au sein de la méditation religieuse. Les emblèmes de l'art et la vue des objets sublimes peuvent le favoriser; mais il finit par s'en dégager. L'essence de la pensée religieuse est de concevoir Dieu en esprit, comme l'être infini et tout-puissant, abstraction faite des formes de l'imagination et de l'art (*Voyez* Arts).

II. Le sublime, comme le beau, affecte un grand nombre de formes. Il y a un sublime terrible, un sublime noble, un sublime magnifique. « Quelquefois, dit Kant, le sentiment du sublime est accompagné d'horreur et de tristesse; dans quelques cas, d'une admiration plus tranquille. » On connaît la distinction établie par Kant entre le sublime *mathématique* et le sublime *dynamique*. Le premier nous offre le spectacle de la grandeur sous la forme de l'étendue, comme la mer calme, le silence de la nuit, les espaces célestes, l'aspect des Pyramides. Le second manifeste la puissance : ainsi l'orage et la tempête, le déchaînement des forces de la nature et la lutte des éléments. Mais c'est surtout l'énergie de la force morale et de la liberté humaine, dans son antagonisme contre les passions et la douleur, qui sont capables de le produire. Cette distinction très-réelle n'est pourtant pas aussi absolue qu'on pourrait le croire. On doit se rappeler que nous ne sommes pas ici dans la région des abstractions, mais dans le monde réel ou idéal qu'habitent à la fois les sens ou l'imagination, et l'entendement. Or, outre que la puissance est aussi une grandeur, l'étendue, dans le monde physique, ne va guère sans le mouvement, et quand elle paraît immobile, elle en est encore l'emblème. Dans l'immense étendue des espaces, l'imagination peut-elle faire complétement abstraction du mouvement des grands corps qui la parcourent? Pythagore entendait l'harmonie des sphères et le bruit de cette musique céleste. L'action, le mouvement, la puissance, là où ils ne sont pas, apparaissent encore comme opposition ou contraste. Le repos sans l'action ne peut pas plus se concevoir et surtout s'imaginer que l'ombre sans la lumière.

Au spectacle d'une mer tranquille et des flots apaisés, ne se mêle-t-il rien du souvenir de la tempête? Dans le calme d'une profonde nuit, quand tout se tait autour de nous, que de voix mystérieuses se font entendre au fond de l'âme profondément émue! Dans l'état de rêverie où elle est plongée, elle assiste à la succession de ses pensées, qu'emporte le cours rapide du temps. Et dans cette nature elle-même où tout sommeille, où pas un brin d'herbe ne remue, n'y a-t-il rien qui éveille en nous le sentiment de la vie universelle des êtres qui la peuplent et la remplissent? Le vide, le calme, l'immobilité absolus sont des abstractions qu'il faut renvoyer à la science et à l'entendement. Tout dans la nature est animé ou révèle l'animation, la force, la vie. Les figures mathématiques tracées sur le sable expriment encore la pensée et le doigt de celui qui les a tracées. La vue des Pyramides rappelle les efforts des générations d'hommes dont les bras ont élevé ces masses gigantesques. Quelle image de la puissance dans ces montagnes qui portent au ciel leurs têtes sublimes! Le sublime, d'ailleurs, comme Kant le reconnaît en exagérant cette idée, existe surtout en nous. La nature n'est sublime que par reflet, comme révélant une force, une puissance supérieure à elle, qui ne se manifeste bien qu'en nous. C'est en nous que nous puisons véritablement l'idée de l'infini. Or l'âme, image de Dieu, n'est pas une grandeur mathématique; c'est une force, une puissance toujours agissante. Ce que le sublime nous révèle, c'est l'infini de notre être ou de notre âme. Ou plutôt, un seul être est grand, et c'est lui qui se manifeste à la fois dans le spectacle de la nature et dans l'homme. *Est Deus in nobis.* Lui seul est sublime, parce qu'il est l'être tout-puissant. C'est le mot de Massillon, expression sublime du sublime : « Dieu seul est grand. » Or, Dieu n'est pas une abstraction, une quantité mathématique; en lui la puissance est inséparable de l'être, et la pensée éternellement en acte. A Dieu ne convient pas l'étendue, quoiqu'il soit immuable et immense. Le temps lui-même est l'image mobile de l'immobile éternité.

La division générale du sublime la plus naturelle est la même que celle du beau. Le sublime se manifeste dans le monde *physique*, dans le monde *moral*, et dans l'*art* qui reproduit l'un et l'autre en les idéalisant.

Dans la nature, on peut distinguer, comme l'a fait Kant, le sublime qui apparaît particulièrement sous la forme de l'étendue, celui des grandes masses et des vastes espaces. C'est le sublime de la forme, le sublime mathématique. On peut lui donner ce nom, pourvu qu'on n'oublie pas que le mouvement s'exprime aussi par de muets et immobiles emblèmes. Mais c'est surtout la lutte des forces de la nature qui produit sur nous l'impression du sublime, telle que l'éruption d'un volcan, le débordement des fleuves, le déchaînement de la tempête, les éclats répétés du tonnerre, parce qu'ils éveillent dans notre esprit l'idée d'une puissance capable de renverser ou de briser tous les obstacles. En général, tout ce qui nous offre le spectacle de la force, de la puissance et de la grandeur, soit dans l'ensemble des êtres, soit dans les êtres particuliers, produit sur nous l'effet du sublime; de même que nous trouvons l'image du beau partout où nous voyons un développement facile et harmonieux, l'ordre, la régularité, la proportion. Les par-

terres émaillés de fleurs, les arbres taillés sont beaux; les forêts du nouveau monde dans le désordre de leur luxuriante végétation, les immenses steppes de l'Asie sont sublimes. Le peuplier est noble et beau; le chêne est majestueux et sublime. Chez les êtres animés se reproduisent les mêmes différences. Le cheval est beau, parce que cet animal exprime dans ses formes et ses mouvements la noblesse et l'agilité. Le lion est sublime, parce que tout en lui annonce la force et la magnanimité. Les mêmes différences du beau physique se retrouvent dans la forme humaine; et si l'on veut caractériser la beauté de l'homme et de la femme, on dira que l'une répond à l'idée même du beau, et que l'autre est plutôt sublime. « Celui qui le premier, dit Kant, comprit toutes les femmes sous la dénomination de beau sexe, rencontra plus juste qu'il ne l'avait cru, s'il ne voulut être que galant. Dans l'homme aussi, la beauté affecte des nuances analogues. La beauté de l'Apollon sera le type du beau; celle de Jupiter représentera le sublime. »

Dans l'ordre moral, les différences entre le sublime et le beau se prononcent et s'éclaircissent davantage. Ici nous voyons plus clairement que le beau consiste dans la facilité, la grâce, la noblesse, les qualités aimables, et qu'au sublime appartiennent les qualités de l'âme qui se distinguent par la grandeur, l'élévation, l'énergie, la puissance. Les unes inspirent l'amour, les autres commandent le respect. Le talent est beau, le génie est sublime. La vertu est belle; elle devient sublime lorsqu'elle nous apparaît luttant avec énergie contre les obstacles et la mauvaise fortune. Certaines vertus qui révèlent le calme sont simplement belles, la résignation, par exemple. « La vertu des femmes doit être belle, dit Kant, celle des hommes noble. » Les passions mêmes et les fautes prennent souvent quelques traits du sublime. Il suffit que la grandeur et l'énergie s'y montrent à un haut degré. La colère d'un homme redoutable est sublime, comme celle d'Achille dans Homère. Il est des qualités morales aimables et belles, et qui s'accordent avec la vertu, sans avoir précisément le droit d'être mises au rang des vertus. Une certaine tendresse de cœur, une bienveillante sympathie se concilient très-bien avec la vertu, mais elles peuvent être aveugles et devenir la source de toutes les faiblesses.

Si nous suivions le développement des deux idées dans le domaine de l'*art*, nous retrouverions les mêmes différences encore plus nettement accusées. Nous nous bornerons à faire remarquer que, parmi les arts, les uns sont plus propres à représenter le beau, et les autres le sublime. La *sculpture*, qui exprime ses idées uniquement par la forme, enfermée d'ailleurs dans un étroit espace, est obligée de donner un certain calme à ses figures, d'observer avant tout les conditions de la régularité, de l'harmonie et de la proportion; c'est l'art du beau. Si elle représente le sublime, elle doit, pour ne pas sortir de son domaine et rester fidèle à ses lois, se garder de vouloir représenter l'énergie, la violence des grandes passions, l'action et le mouvement. La *peinture*, qui dispose d'un plus vaste espace et de moyens supérieurs, peut oser beaucoup plus et représenter sur la toile les scènes les plus pathétiques et les plus terribles. Toutefois, ses images, restant sous les yeux, doivent conserver un certain air de calme, une certaine harmonie dans les formes, une sérénité dans les traits, qui ne permet-

tent pas au peintre de chercher à produire tous les effets de l'action dramatique. Le beau doit encore ici dominer. Raphaël, et non Michel-Ange, reste le type de la perfection dans cet art.

La *musique*, l'art du sentiment, a le droit d'exprimer les grands et profonds sentiments de l'âme humaine, et, en particulier, la musique religieuse le sentiment de l'infini. La musique dramatique exprime les émotions les plus vives et les plus déchirantes, la lutte et le déchaînement des passions et tout le pathétique de l'action. Néanmoins, elle ne doit pas oublier que l'harmonie et la mélodie sont les deux bases essentielles ; que, par conséquent, elle ne peut pas, sans fatiguer l'oreille et produire des effets contraires à l'art, ne pas conserver un certain calme qui caractérise plutôt le beau que le sublime.

Parmi les arts les plus propres à représenter le sublime sont l'*architecture* et la *poésie* : l'une, parce qu'elle dispose des grandes masses que l'œil embrasse dans son ensemble ; l'autre, parce qu'elle parle à l'imagination, et qu'ainsi elle peut, sans choquer le sens du beau, exprimer le terrible dans ce qu'il a de plus effrayant. La poésie lyrique, surtout, par son caractère spécial d'élévation et d'enthousiasme, est affectée particulièrement au sublime. La poésie épique, de son côté, l'exprime par la grandeur des événements et le merveilleux de l'action ; tandis que la poésie dramatique, par la représentation vivante des personnages, le conflit des grandes passions et son dénoûment tragique est la plus propre à porter la terreur dans notre âme comme à exciter la pitié. « La tragédie, comme le dit Aristote, excite ces deux sentiments en les *épurant*, c'est-à-dire qu'en élevant l'âme elle produit sur nous l'impression du sublime. » Les autres genres de poésie se renferment plus particulièrement dans le domaine du beau et du gracieux.

On peut enfin reconnaître dans les époques de l'art la prédominance du sublime et du beau. L'Orient, avec son panthéisme naturaliste tout pénétré de l'idée de l'infini, dépose l'empreinte de cette idée dans toutes ses créations, plutôt néanmoins extraordinaires et gigantesques que véritablement sublimes. La Grèce est en tout le monde du beau. Toutes les productions du génie grec sont caractérisées par cet heureux mélange de la forme et de l'idée, par l'harmonie, la mesure et l'unité, qui sont les conditions de la beauté. L'art moderne et chrétien s'inspire à son tour de l'idée de l'infini ; il la puise non dans la nature, mais dans l'âme humaine : aussi est-il la véritable expression du sublime. On ne peut contester ce caractère à l'architecture gothique, dont les monuments nous frappent par la grandeur et l'élévation. Il est facile de reconnaître que dans les poëmes de Dante, de Milton et de Klopstock, ce n'est pas le beau qui domine, mais les qualités qui conviennent au sublime. Shakspeare a poussé à sa dernière limite l'expression du terrible dans la représentation des passions. Mais la vraie expression du sublime, c'est la poésie hébraïque, celle des livres saints. Les exemples du sublime cités par Longin sont principalement tirés de l'*Écriture*. Les psaumes en particulier et les prophètes sont des modèles du sublime, auxquels rien en ce genre ne peut être comparé. C. B.

SUBSTANCE (*substantia* ou *substratum*, de *sub*, sous, et de *stare*, se tenir, ou *sterni*, être étendu ; ce qui se tient, ce qui est caché sous

les qualités et les phénomènes : ce mot, d'origine scolastique, n'est que la traduction fidèle du grec ὑποκείμενον, composé de la même façon, de ὑπό et de κεῖμαι, et qui apparaît pour la première fois, avec la même signification, dans la langue philosophique d'Aristote). Aucun homme jouissant de son bon sens ne contestera cette règle de grammaire : Tout adjectif se rapporte à un substantif; ou cet axiome de logique : Tout attribut suppose un sujet. Mais ces deux propositions ne sont, l'une dans le langage, l'autre dans la forme générale de nos jugements, que l'expression d'un principe métaphysique : tout phénomène, toute qualité, toute manière d'être se rapporte à une substance. En effet, dans chacun des objets que nous percevons ou que nous concevons seulement comme possibles, nous sommes obligés, par une loi immuable de notre nature, de distinguer deux parties : des phénomènes qui passent et une substance qui demeure; des qualités variables ou multiples, et un être identique; et ces deux parties sont tellement liées dans notre intelligence, qu'il nous est impossible de les admettre l'une sans l'autre; nous ne comprenons pas plus un être sans qualités, que des qualités sans un être. C'est cette loi de notre esprit qu'on appelle le principe ou la loi de la substance. Il n'en est point de plus fondamentale et de plus importante; car si l'on essaye, à l'exemple de certains philosophes, de la supprimer ou de la révoquer en doute, on voit à l'instant même s'évanouir toute durée, toute unité, toute différence entre les êtres; il n'y a plus que des phénomènes qui se mêlent et se confondent, sans qu'il reste même un témoin de leur variété et de leur succession.

Dans le principe de la substance nous avons deux choses à considérer : d'abord la notion même ou l'idée de substance dont nous devons déterminer les caractères, l'origine et la formation; ensuite le rapport qui existe dans notre esprit entre cette idée et celle des qualités ou des phénomènes, et la certitude où nous sommes que le même rapport existe dans la nature des choses.

Les caractères de la substance, ceux qui forcent notre esprit à la concevoir comme une partie de l'existence radicalement distincte des phénomènes, sont, comme nous venons de le dire, l'unité et l'identité. Le sujet, l'être, est un; les qualités et les phénomènes sont multiples : le sujet, l'être tant qu'il existe, demeure toujours le même; les phénomènes se suivent et se remplacent. Mais comment une telle idée se présente-t-elle à notre pensée? Si le sujet de cette pensée, notre esprit, notre *moi*, ne sont pas essentiellement un, il est évident que nous ne pourrions concevoir aucune idée hors de nous ou au-dessus de nous. Pareillement, si le sujet de notre pensée, notre *moi*, n'était pas toujours le même au milieu des modifications qui se succèdent en lui, il lui serait impossible de reconnaître aucune autre durée ou identité. Par conséquent, la notion de la substance, comme la notion de cause, est d'abord une notion particulière, personnelle, que nous puisons dans notre conscience. Il y a plus, la notion de substance, comme nous l'avons dit ailleurs (*Voyez* Cause), n'est que la notion même de cause avec le caractère de la durée et de l'identité. En effet, qu'est-ce qui fait que le *moi*, ou le sujet de la pensée, n'est pas simplement une idée, une abstraction, une condition générale de l'intelligence, mais un être réel et déterminé, une personne vivante? C'est qu'il n'est pas réduit à la

é de penser; il a également celle de vouloir et d'agir. La pensée volonté sont chez lui inséparables; car il ne pense qu'à la con- de vouloir, c'est-à-dire de donner son attention, d'affirmer, de le suspendre son jugement; et il ne veut qu'à la condition d'a- onscience de ce qu'il veut. En même temps donc que je m'aperçois e le sujet de la pensée, comme un *moi*, je m'aperçois aussi e une puissance agissante, comme une force ou une cause; et les s caractères qui distinguent le premier, à savoir, l'unité et l'i- é, appartiennent nécessairement à la seconde. En d'autres ter- ce que je regarde comme ma substance et le fond invariable de être, et que je distingue à ce titre de tous les phénomènes, ne cause indivisible et identique, une cause vraiment digne de i, capable d'agir non-seulement sur elle-meme, mais au dehors; rce libre et intelligente. Séparée de la notion de cause, la sub- n'est qu'une abstraction sous laquelle on comprend une unité ite, une durée abstraite. Séparée de la notion de substance, la n'est qu'un phénomène qui peut à peine se distinguer des autres. lée de substance est donc primitivement une idée particulière, gente, personnelle, puisqu'elle se rapporte à notre personne : cependant il y entre un élément qui n'est point personnel, que iscience ne peut pas même donner : c'est la notion de temps. En sans le temps il n'y a pas de durée; sans la durée, point de sub- :. Or, le temps n'a rien qui se rapporte exclusivement à nous; le est nécessaire, infini, la condition universelle de toute durée, te existence. La notion de substance, considérée en elle-même, endamment de tout rapport, appartient donc par un certain côté iison, et dépasse ainsi la notion de cause. Celle-ci ne dépend : la conscience; celle-là suppose le souvenir, et dans le souvenir tervenir la raison par la notion de temps.

s le temps ne nous apparaît que comme la condition de notre ; il ne nous oblige pas à croire qu'il y ait d'autres durées que la ou d'autres existences identiques : comment donc passons-nous ée de notre propre substance, de la substance particulière, per- le que nous sommes, à la pensée qu'il y a des substances dis- : et différentes de nous, les unes supérieures, les autres inférieu- s, d'autres semblables à la nôtre? Ce passage a lieu par le 't que la raison établit entre la substance et les phénomènes, en- substance et les qualités. La première fois que nous avons con- nce de nous-mêmes comme d'une substance ou d'une personne, l'occasion d'un acte de notre propre volonté; car, comme nous s tout à l'heure, la notion de substance est au fond la même que on de cause; c'est par l'exercice de la liberté ou du pouvoir qu'il le sur lui-même et sur les mouvements de son corps, que ne se reconnaît comme un être distinct, qu'il a conscience de oi. Entre cet acte volontaire et le *moi* qui le produit, qui se sou- de l'avoir produit autrefois, et par conséquent d'avoir duré, nous evons un rapport nécessaire, qui est autre chose que la relation 'ait particulier à une substance particulière; car, à l'instant même l'étendons hors de nous, à des faits et à des substances d'une autre 'e. En effet, nous ne sommes pas seuls et isolés dans ce monde;

en même temps que nous agissons nous-mêmes, nous subissons l'action ou la résistance des autres êtres; et cette action se manifeste en nous par la sensibilité, comme la nôtre par la volonté. Or, dès que nous avons conscience de celle-ci, nous sommes forcés de la distinguer de la première; nous faisons cette distinction spontanément, irrésistiblement, en dépit des systèmes de certains philosophes, et par cela seul nous reconnaissons en nous la cause permanente de nos volitions, une substance personnelle, un *moi* intelligent et libre; nous reconnaissons hors de nous, aidés pas la notion d'espace, la cause permanente de nos sensations, une substance sensible, un *non-moi*. Pour transporter ainsi hors de nous le rapport de phénomène à substance, et l'étendre indistinctement à ce qui appartient à notre activité et à ce qui lui résiste, il faut évidemment qu'il nous apparaisse comme un rapport universel et nécessaire, ou comme la condition de toute existence, soit intellectuelle, soit sensible. Il ne vient pas de la conscience, puisqu'il s'applique également aux sens; ni des sens, puisqu'il s'applique d'abord à la conscience : il vient de la raison, supérieure à tous deux, et sans laquelle il n'y aurait aucune communication entre la conscience et le monde extérieur. Enfin, il se présente à notre esprit de telle sorte, que, ne pouvant l'appliquer, dès la première fois, qu'à deux ordres de phénomènes et de substances tout différents, nous sommes obligés de le concevoir sur-le-champ dans son universalité.

Par la connaissance que nous avons de nous-mêmes et du monde extérieur, nous avons celle de nos semblables : car les mêmes mouvements nous font supposer les mêmes facultés, les mêmes effets, les mêmes causes, les mêmes phénomènes, les mêmes substances. Il y a d'ailleurs, indépendamment de cette équation métaphysique, entre nous et nos semblables, une communication immédiate, vivante, intuitive, au moyen du geste, de la voix et de l'expression du visage.

Mais si les âmes humaines comparées à leurs actes, si les corps, considérés comme cause permanente de nos sensations, sont de véritables substances, ils ne sont pourtant, sous un autre point de vue, que des phénomènes, puisqu'ils ont commencé, puisqu'ils se limitent et se modifient l'un l'autre, puisque rien n'empêche de les supprimer par la pensée : nous sommes donc obligés de concevoir au-dessus d'eux une substance universelle, nécessaire, absolue, identique à la cause universelle.

Cette théorie, puisée dans l'observation, dissipe tous les doutes et tous les nuages que l'esprit de système a élevés sur la substance. Elle établit, contre le sensualisme de Locke et de Condillac, que la substance n'est pas un mot, un simple signe par lequel nous désignons l'assemblage de plusieurs sensations ou qualités sensibles, mais un fait réel, le seul par lequel nous puissions comprendre les autres, et dont nous avons une connaissance aussi claire et aussi immédiate que de la sensation elle-même. Elle établit, contre l'idéalisme sceptique de Kant, que la substance n'est pas une simple catégorie, une simple forme ou loi de la pensée, mais un objet réel, un pouvoir, une force, que nous saisissons, sans intermédiaire, par la perception de conscience, dans l'acte même qui en est la manifestation. Du même coup elle renverse le scepticisme partiel de Berkeley, en montrant que

la perception des corps n'est pas une idée isolée, une image flottant devant notre esprit, mais l'application d'un principe nécessaire, du principe de causalité et d'identité à un fait dont nous avons parfaitement conscience et dont il nous est aussi impossible de douter que de nous-mêmes : nous voulons dire le fait de la sensation. Elle détruit le panthéisme, de quelque origine et de quelque nature qu'il puisse être, en réunissant la substance à la cause, et en donnant pour origine, conséquemment pour type à l'une et à l'autre, la conscience que nous avons de notre personnalité. Comment Dieu serait-il confondu avec le monde, puisque Dieu, en sa qualité de substance infinie, ne peut être que la cause infinie, c'est-à-dire la cause absolument libre qui se suffit à elle-même, qui a conscience d'elle-même, et dans tous ses actes, ne prend conseil que de sa bonté et de sa sagesse, en un mot le Créateur? Comment l'homme serait-il un simple mode de la vie divine, un mode de la pensée correspondant à un certain mode de l'étendue, lui qui ne peut s'apercevoir que comme une personne, comme une cause identique, intelligente et responsable? Laissez pénétrer en philosophie l'idée de la liberté, et il n'y a plus de place pour le panthéisme. A plus forte raison, n'y en a-t-il point pour le matérialisme : car la matière, comme nous venons de le démontrer, c'est précisément ce qui est hors de nous, ce qui n'est pas nous, c'est l'obstacle et la limite que rencontre notre activité personnelle.

Consultez les mots ETRE, ESSENCE, MÉTAPHYSIQUE et surtout CAUSE.

SUICIDE (de *cædes*, meurtre, et *sui*, de soi : le meurtre de soi-même; αὐτοχειρία, en grec). C'est l'action d'un homme qui se donne volontairement la mort pour se soustraire aux contrariétés et aux misères de la vie. En dehors de ces conditions, il n'y a pas de suicide; car on n'appelle pas de ce nom le fait de celui qui se tue par imprudence, dans un accès de délire, ou qui affronte la mort pour accomplir un devoir. Le caractère moral de cette action restant le même, soit qu'on emploie pour l'accomplir des moyens violents ou détournés, nous ne voyons aucune utilité dans la distinction qu'on établit ordinairement entre le suicide direct et le suicide indirect.

Le suicide est coupable pour la même raison et au même degré que l'homicide : car, pourquoi est-ce un crime d'ôter la vie à son semblable, quand il y a profit à le faire, non-seulement pour soi, mais pour d'autres? Pourquoi, lorsque nous n'y voyons aucun danger, ou que nous sommes résolus à le braver, et que, de plus, la pitié a abandonné notre cœur, ne disposerions-nous pas, pour nos intérêts, de la vie des hommes, comme nous disposons de celle des animaux, comme nous disposons des choses inanimées? Parce que la vie humaine a un but moral, c'est-à-dire un but vers lequel il nous est absolument commandé de diriger toutes nos facultés, et auquel, par conséquent, doivent être subordonnés nos intérêts et nos passions; en d'autres termes, parce que tout homme a des devoirs à remplir envers lui-même, et que tant qu'il reste dans la limite de ces devoirs, qui se résument dans le perfectionnement de son être, sa vie est inviolable et sacrée comme eux. Retranchez cette idée suprême du but moral de la vie, des devoirs qui nous sont imposés envers nous-mêmes, indépendamment de toute

condition extérieure, vous supprimez par là même toute idée de droit, et, par conséquent, de devoir envers nos semblables. Mais s'il en est ainsi, ma propre vie m'est aussi sacrée que celle des autres, et je ne me rends pas plus coupable en attentant à celle-ci qu'à celle-là. Nous sommes donc de l'avis des théologiens qui soutiennent que la défense du suicide est comprise dans ce précepte général : « Tu ne tueras point. »

Comment donc se fait-il que la criminalité du suicide a été si souvent mise en question, tandis que celle du meurtre n'a jamais excité un doute ? C'est qu'il est dans notre nature d'être beaucoup plus effrayés des attentats que les autres peuvent exécuter sur nous, que de ceux que nous pouvons commettre sur nous-mêmes. Dans le premier cas, c'est nous qui sommes engagés, et notre conscience, secourue par notre égoïsme alarmé, n'éprouve aucune hésitation. Dans l'autre cas, au contraire, comme nous comptons beaucoup, pour nous protéger contre nos propres mains, sur l'instinct naturel qui nous attache à la vie, il n'y a de véritablement engagé que la morale, et son principe le plus élevé, le plus abstrait, le plus désintéressé ; alors, nous voyons moins clair, et nous sommes aussi moins soucieux d'y voir. Aussi, ceux-là mêmes qui ont combattu le suicide, l'ont-ils fait avec de si faibles et souvent de si mauvaises raisons, que ceux qui en prenaient la défense ont pu facilement s'attribuer la victoire. Pour qu'on en puisse juger, nous rapporterons brièvement les principaux arguments des uns et des autres. Nous commençons par les adversaires du suicide.

1°. L'homme, disent-ils, ne s'est pas donné la vie ; il n'a donc pas le droit de se la ravir. Dieu seul est l'arbitre suprême de la vie et de la mort ;

2°. La vie est comme un dépôt ou comme un poste qui nous a été confié par la Providence ; il y aurait infidélité ou désertion à l'abandonner ;

3°. L'homme se doit à Dieu ; il doit vivre pour manifester les perfections infinies de son créateur.

4°. L'homme se doit à ses semblables, à l'humanité en général, à sa patrie, à sa famille ; et quand même il serait hors d'état de leur être utile aujourd'hui, ce n'est pas une raison de croire que cette impuissance durera toujours.

5°. L'homme se doit à son propre bonheur : or, si malheureux qu'il soit dans un certain moment, qui peut lui assurer que son sort ne changera pas ?

6°. Le suicide est une lâcheté ; car il y a bien plus de courage à supporter la vie qu'à l'abandonner lorsqu'elle est malheureuse.

7°. Le suicide est une révolte contre les lois de la nature qui nous attachent à la vie : or, les lois de la nature sont encore les lois de Dieu, puisque c'est lui qui les a établies.

8°. Les maux de la vie présente sont une épreuve nécessaire pour en mériter une autre, qui sera le bonheur sans mélange.

A chacun de ces arguments les apologistes du suicide ont une réponse qui, sans résoudre les questions dans leur sens, appelle au moins un nouvel examen. Voici sous quelle forme on pourra résumer leurs objections.

Il est vrai que Dieu nous a donné la vie ; mais par cela seul qu'il

l'a donnée, elle nous appartient, et nous avons le droit d'en dis-
·. — Si la vie, au lieu d'être un don, n'est qu'un dépôt, nous
; le droit de la rendre. Puis, un dépôt doit être accepté par le dé-
ıire, et je n'ai pas même été consulté. — La vie, dit-on, est une
n qu'on ne peut abandonner sans la permission de Dieu, qui nous
lacés. Mais n'en peut-on pas dire autant de la condition, du pays,
ville où il nous a fait naître? et cependant, qui se fait scrupule
changer? Puis, le soldat en faction veille sur le salut de l'armée;
is, au contraire, que le monde peut très-bien se passer de moi.
ous voulez que je manifeste les perfections de Dieu! alors laissez-
nourir; car ma misère et mes souffrances pourraient accuser sa
se. Je serai plus digne de lui dans une autre vie, et j'observerai
x ses lois quand, débarrassé du fardeau du corps, je pourrai don-
'essor aux plus nobles facultés de mon être. — Quant à mes de-
envers mes semblables, il est des cas où, loin de condamner le
le, ils semblent le justifier et le commander. « Quand la faim, les
x, la misère, permettraient à un malheureux estropié de consom-
dans son lit le pain d'une famille qui peut à peine en gagner pour
celui qui ne tient à rien, celui que le ciel réduit à vivre seul sur
rre, celui dont la malheureuse existence ne peut produire au-
bien, pourquoi n'aurait-il pas au moins le droit de quitter un sé-
où ses plaintes sont importunes et ses maux sans utilité? » (*Nou-
Héloïse*, 3e partie, lett. 21.) On peut encore assombrir le tableau
joutant à la misère et à l'impuissance l'infamie ou le dégoût qui
ache à certaines maladies incurables. — La même objection s'é-
contre l'argument tiré de notre propre bonheur. Il y a des exi-
ces tellement malheureuses, tellement accablées sous le poids de la
e, de la misère, de la douleur, qu'il n'y a rien à attendre de l'ave-
Puis, la vie n'est-elle pas un grand mal, comme dit Rousseau (*ubi
a*), par cela seul que l'ennui de vivre l'emporte sur l'horreur de
rir? — On dit que c'est une lâcheté de chercher dans la mort la
le ses peines. On peut répondre qu'il y a des peines qui honorent
i qui les éprouve. On peut citer l'exemple des Lucrèce, des Bru-
des Cassius, des Caton; mais il y a une réponse plus générale :
ns doute il y a du courage à souffrir avec constance les maux qu'on
eut éviter; mais il n'y a qu'un insensé qui souffre volontairement
x dont il peut s'exempter sans mal faire, et c'est souvent un très-
ıd mal d'endurer un mal sans nécessité. » (Rousseau, *ubi supra*.)—
dire maintenant de cette loi de la nature qui nous inspire l'horreur
a mort? N'y a-t-il pas une autre loi de la nature qui nous inspire
rreur de la souffrance et nous commande de nous en délivrer quand
s le pouvons? — Enfin, si les maux de la vie présente étaient une
dition sans laquelle on ne peut obtenir le bonheur d'une autre vie,
audrait courir au-devant de tout ce qui peut nous faire souffrir, et
arder la prudence, la prévoyance, la félicité ici-bas comme un
ne. Mais qui oserait porter jusque-là le mépris de la raison et des
; les plus irrésistibles de notre nature? Cette dernière preuve n'est
nc pas mieux fondée que la précédente; et ce qu'on en peut dire de
ıs juste, en présence de cette controverse, c'est que les arguments
ancés de part et d'autre se neutralisent.

Encore une fois, il n'y a qu'un seul argument contre le suici la loi qui m'assigne un but en rapport avec mes facultés, et qu'il soit poursuivi dans toutes les conditions où je puis êtı parce qu'elle n'admet point d'ajournement ni d'exception ; c'e qui me dit : Cultive de plus en plus ta raison, ta liberté et l ments qui te font aimer ce que la raison te fait comprendre ; loi qui me dit : Perfectionne-toi, afin d'approcher de plus en divin modèle dont tu portes en toi l'idée ; c'est la loi moral mot, qui rend sainte et inviolable la vie humaine, soit chez le soit chez moi, par la tâche absolue qu'elle lui impose. Tous phismes imaginés pour défendre le suicide s'évanouissent dev idée. Vous souffrez et vous ne prévoyez pas la fin de vos pein vous n'êtes pas ici-bas pour être heureux au gré de vos passio devez, au contraire, vous élever au-dessus d'elles et être plus la douleur. — Vous désespérez d'être utile à vos semblables, votre existence est pour eux un fardeau? D'abord on conçoit ment qu'un homme capable de se tuer pour un pareil motif n absolument à rien dans ce monde et ne soit cher à personne, 1 sonne à aimer, à consoler, à conseiller, à édifier par ses e Mais quand cela serait ! la loi du devoir ne consiste pas uniqu être utile aux autres ; vous avez votre âme à purifier, à dév à agrandir ; et les bienfaits qu'on est obligé de recevoir vent pas moins à ce but que ceux qu'on répand soi-même. êtes Caton ou Brutus, et vous ne voulez pas survivre à la li votre pays. Vous vous appelez Lucrèce, et vous ne pouvez s votre propre honte. Mais quand la carrière du citoyen est fe supposant qu'elle le soit jamais, ne reste-t-il pas celle de l' Quand nous avons perdu toute espérance pour la patrie, la c n'a-t-elle plus de droits sur nous ? Quant à la honte, elle es ou non. Si elle est méritée, il faut la supporter comme un n taire et améliorer son âme par l'expiation. Si elle n'est pas m faut mettre sa conscience au-dessus de l'opinion, et éviter juste parce qu'on est victime de l'injustice.

Le suicide était déjà condamné dans l'antiquité par les p ciens et les platoniciens. C'est aux premiers qu'appartient l raison, reproduite dans *le Phédon,* entre la vie et une faction peut quitter sans ordre. Virgile, s'inspirant de Platon, a p son enfer, livrés au supplice d'éternels regrets, ceux qui se so la mort. Les stoïciens regardaient le suicide comme innocent du sage. Ils croyaient avoir le droit de sortir de la vie com chambre pleine de fumée, ou de la déposer comme un vête commode. Cette opinion s'accorde avec le rôle tout d'abstent contemplation que le stoïcisme fait à l'homme. Les lois civi certains peuples de la Grèce, étaient plus sévères : car les flétrissaient la mémoire de celui qui s'était soustrait aux dev vie ; les Athéniens mutilaient son cadavre et le privaient des de la sépulture.

Mais ce n'est pas assez, pour combattre le suicide, de lui op raisonnements, et même des lois ; lois injustes, comme l'obse caria, parce qu'elles frappent les vivants et non les morts ; l

[illegible]uelquefois dans les mœurs, il se propage à certaines époques [illegible] une contagion de l'âme, et paraît être, chez certains peuples, [illegible] du caractère national. Alors il faut l'attaquer dans les fai-[illegible] dans les passions, dans les perturbations de l'âme qui en sont [illegible]ipe ; car, à moins d'être, comme il arrive souvent, un effet du [illegible]e la folie, le suicide multiplié n'est qu'un signe infaillible de [illegible] moral : il n'y a pas d'individus ni de peuples, ni d'époques [illegible]nt voués au suicide. Mais comment atteindre le suicide dans [illegible] cipe, c'est-à-dire dans les passions mêmes qui en font le prin-[illegible] améliorant la grande œuvre de l'éducation, en travaillant à [illegible]er non-seulement les intelligences, mais les caractères, non-[illegible]nt les idées, mais les convictions, et en corroborant les [illegible]les convictions mêmes par des habitudes d'ordre, de tra-[illegible] régularité, et par les sentiments naturels qui nous attachent [illegible] principalement ceux de la famille. Il faut aussi moins de va-[illegible]'uniformité dans l'éducation intellectuelle. Si, après les élé-[illegible]énéraux qui sont la base de toute moralité et de toute culture, [illegible]ait à chacun les connaissances les mieux appropriées à ses fa-[illegible] à la carrière qu'il parcourra probablement, à celle que sa fa-[illegible] elle-même a choisie pour lui, les âmes ne seraient point troublées [illegible] souvent par une ambition sans règle, une agitation sans but, et des espérances sans fondement, au bout desquelles se trouvent le suicide ou la révolte. Il faut enfin poursuivre sans relâche, soit par la raison, soit par les armes du ridicule, cette littérature fiévreuse, délirante, dévergondée, qui, mêlant la sensualité avec la rêverie, énerve et pervertit les mœurs, se raille de toute règle, insulte toute affection honnête, toute ambition légitime, et ne laisse subsister que l'égoïsme épris de l'absurde et à la poursuite de l'impossible.

Il serait impossible de mentionner ici tous les écrits qui ont été publiés pour et contre le suicide. Nous nous contenterons d'indiquer quelques dissertations historiques où la plupart de ces écrits sont cités : Buonafede, *Istoria critica e filosofica del suicido*, in-8°, Lucques, 1761. — Hermann, *Dissertatio de autochiria et philosophice et ex legibus romanis considerata*, in-4°, Leipzig, 1809. — Stæudlin, *Histoire des opinions et des doctrines sur le suicide*, in-8°, Gœttingue, 1824. — Sur la question elle-même, on pourra lire les deux lettres de J.-J. Rousseau (*Nouvelle Héloïse*, 3e partie, lettres 21e et 22e), et le *Werther* de Gœthe. Enfin, l'on consultera avec fruit un ouvrage de notre collaborateur M. Tissot, couronné par l'Académie de Besançon : *De la Manie du suicide et de l'esprit de révolte*, in-8°, Paris, 1840.

SULZER (Jean-Georges), né à Winterthur, en 1720, élevé au collége de Zurich, en même temps que l'illustre naturaliste Jean Gessner, vicaire d'un village d'Argovie, où il publia, en 1743, son premier ouvrage, *Considérations morales sur les œuvres de la nature ;* puis précepteur dans une famille de Magdebourg, où il connut Euler et Maupertuis, fut appelé par Frédéric II à Berlin, et y fut reçu membre de l'Académie dès 1750. Au sein de cette compagnie, Sulzer exerça autant d'influence que Diderot en avait à Paris sur les artistes et les libres penseurs. C'est à Diderot, en effet, qu'on se plaisait à le compa-

rer, bien qu'il surpassât le philosophe de Langres par la vigueur du caractère. Il devint successivement directeur de la classe de philosophie et inspecteur des lycées de Berlin. Atteint d'une phthisie, qu'avait donnée à sa constitution robuste un refroidissement subit au milieu d'un voyage de Suisse, cet homme de cœur et d'action mourut le 25 février 1779. Sa mort fut un deuil universel, non-seulement parmi ses compatriotes, mais en Allemagne, où il était devenu un des bons prosateurs et un des critiques littéraires les plus accrédités.

Comme critique littéraire, Sulzer n'est plus connu que par sa *Théorie générale des beaux-arts*, ouvrage concis, fruit de vingt années d'observations et de méditations, qui depuis s'étendit jusqu'à huit volumes in-8°, et dont les meilleurs articles servirent utilement à Marmontel et à Millin. Dans cette *Théorie*, Sulzer traite les beaux-arts en philosophe plus qu'en artiste, et ne s'arrête à leur partie technique qu'autant qu'il en a besoin pour faire comprendre leur esprit. C'est leur côté intérieur et spirituel qu'il se propose de mieux éclairer. Si les arts mécaniques, les sciences et les lois naissent de la raison, dit-il, les beaux-arts ont pour origine le sentiment moral, cette source commune du bon et du beau. Le sentiment moral existe dans tous les êtres intelligents, mais il a besoin d'être fécondé et nourri : de là le but où les arts doivent tendre, et les principes qui leur doivent servir de fondement. L'objet de sa *Théorie* consiste donc : 1° à fixer ce but, qui réside dans la perfection de l'homme, et qui se confond avec son bonheur suprême; 2° à déterminer ces principes, et à diriger les artistes dans l'application qu'il convient d'en faire, relativement à la grande fin proposée aux arts. L'objet de l'art, selon Sulzer, c'est *l'embellissement des choses* ou *l'idéalisation de la nature;* le but de l'art, c'est *le perfectionnement moral.* Cette définition élevée, mais incomplète, devait provoquer les réclamations diverses de Lessing, admirateur de Shakspeare, de Winckelman, élève des anciens, de Gœthe le naturaliste, de l'orientaliste Herder, et même du froid et sévère Kant. Néanmoins, Sulzer eut le mérite de faire entrer dans le courant de l'esprit public une multitude d'aperçus justes et ingénieux, puisés dans une saine psychologie.

C'est la psychologie, en effet, qui constitue, à ses yeux, le fondement de la philosophie; et comme cette science se divisait, d'après lui, en deux parties, déterminées par les deux facultés qu'il accordait à l'âme, on pourrait diviser ses nombreux travaux en deux ordres: ceux qui concernent la faculté de connaître, d'apercevoir le vrai; ceux qui portent sur la faculté de sentir, ou sur le bien et le beau. Il est curieux, en effet, que Sulzer, cet esprit si jaloux d'action et de pouvoir, ait sacrifié dans son système la faculté de vouloir à la faculté de sentir.

La plupart de ses études psychologiques sont consignées dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin,* et ont été reproduites en langue allemande dans ses *Mélanges* (2 vol. in-8°, 1773). Les mérites littéraires qui les distinguent, la simplicité, la clarté, l'élégance, se retrouvent aussi dans sa courte *Encyclopédie des sciences* et dans ses *Exercices pour éveiller la réflexion* (3 vol. in-8°). Ce qui ne s'y retrouve pas moins, ce sont les principes, la méthode, l'esprit général. Cet esprit est celui du spiritualisme expérimental, sorte de conciliation entre les

procédés de Locke et ceux de Leibnitz. C'est l'*histoire naturelle de l'âme* que Sulzer voulait faire avancer, et c'est l'observation intérieure qu'il considérait comme l'unique moyen de ce progrès. En face du matérialisme contemporain, ses efforts étaient aussi louables que solides et utiles. Il est un de ces esprits sensés, et un peu timides encore, qui forment une sorte de transition entre l'école écossaise et la nouvelle philosophie allemande.

Voyez, pour avoir de plus amples détails, l'*Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, par M. Christian Bartholmess, t. II, p. 77 à 112. C. Bs.

SYLLOGISME, du grec συλλογισμός, réunion de jugements, assemblage et enchaînement de propositions.

Le mot *syllogisme* se trouve déjà dans Platon; mais il n'y signifie que raisonnement, jugement; il n'y a pas le sens spécial que lui a donné Aristote, et qu'il a depuis lors conservé pour ne plus le perdre désormais.

Voici la définition qu'Aristote a faite du syllogisme au début des *Premiers Analytiques*, liv. I, c. 1, § 8 : « Le syllogisme est une énonciation dans laquelle certaines propositions étant posées, on en conclut nécessairement quelque autre proposition différente de celles-là, par cela seul que celles-là sont posées. » Cette définition fondamentale est encore la meilleure qu'on puisse trouver du syllogisme; et nous n'essayerons pas de la remplacer par une autre, d'abord par respect pour le père de la logique, mais surtout par respect pour la vérité. Elle nous suffit pour comprendre la théorie du syllogisme dans toute son étendue, et pour y porter la lumière jusque dans les moindres détails.

Pour résumer ici les questions principales que ce grand mot soulève, nous suivrons la même méthode que nous avons suivie à l'article de la logique. Nous expliquerons d'abord la nature propre du syllogisme, et ensuite nous en tracerons l'histoire. Le syllogisme ne tient pas seulement une place considérable dans la science; il a de plus été l'objet d'études et de controverses infinies. Tantôt on l'a entouré de vénération et de louanges, tantôt on l'a couvert d'outrages; et, comme tout ce qui est puissant dans le monde, il a excité les passions les plus diverses et les plus violentes. On lui a tour à tour accordé et arraché le sceptre de l'intelligence; on l'a tour à tour adoré comme une sorte de monarque bienfaisant, ou combattu comme un despote; et le récit des fortunes différentes par lesquelles il a passé n'est pas un des épisodes les moins curieux de l'histoire de la philosophie.

La nature du syllogisme est bien simple : il se compose essentiellement de trois propositions qui ont entre elles certaines relations précises; et ces relations doivent être de telle nature que la troisième proposition soit la conséquence et la conclusion nécessaire des deux autres. Pour que la nécessité de cette conclusion apparaisse dans toute son évidence et dans toute sa force, il faut que la seconde proposition soit implicitement contenue dans la première, et que la troisième soit contenue de même dans la seconde. Cette seule condition étant remplie, les liens qui unissent les propositions sont tellement puissants que

l'intelligence passe de l'une à l'autre par une sorte d'assentiment fatal, et que la vérité aperçue dans la première proposition est également éclatante et irrésistible dans la seconde et dans la troisième. En effet, il est d'évidence matérielle que, trois choses étant données, si la troisième est contenue dans la seconde et que la seconde soit elle-même contenue dans la première, la troisième est nécessairement aussi contenue dans la première.

Voilà tout le mécanisme et le mystère du raisonnement humain; et le génie d'Euler l'a représenté d'une manière frappante et sensible, en assimilant les trois propositions du syllogisme à trois cercles concentriques dont le premier contient le second, qui contient à son tour le troisième.

Dans la réalité matérielle, il suffit qu'une chose soit contenue dans une autre pour que les sens, qui aperçoivent les deux choses simultanément, aperçoivent sur-le-champ et avec une immédiate évidence les rapports qui les unissent. Mais pour les idées, pour les jugements, pour les choses de l'esprit, deux termes ne suffiraient pas. L'esprit pourrait bien voir que l'un des termes est contenu dans l'autre; mais il n'y aurait point là de conclusion logique, il n'y aurait point de nécessité. Pour qu'il y ait nécessité, il faut tout au moins trois objets; et la conclusion nécessaire s'établit du premier au troisième par l'intermédiaire du second, sans lequel elle ne saurait être obtenue.

Ainsi, dans le syllogisme, c'est-à-dire dans un raisonnement enchaîné, dans une série de jugements liés les uns aux autres par des relations nécessaires, il y a toujours trois propositions. Or, la proposition à son tour se compose essentiellement de deux termes, un sujet et un attribut. Pour que la seconde proposition soit unie à la première, il faut qu'elle emprunte à celle-ci l'un de ses termes, et se l'approprie. A ce terme emprunté de la première proposition, la seconde en ajoute un nouveau qui lui appartient à elle-même; et ce nouveau terme passe dans la troisième proposition ou conclusion, où il est uni au terme restant de la première. De cette façon, la trame ne se rompt pas, et son tissu est indissoluble. La seconde proposition est enchaînée à la première par l'emprunt qu'elle lui fait; et la troisième est enchaînée aux précédentes par les emprunts qu'elle leur fait à toutes deux.

Telle est la forme la plus générale et la plus claire du syllogisme. Le plus grand terme ou attribut de la première proposition se nomme le majeur, parce qu'il contient les deux autres; le dernier terme se nomme le mineur, parce qu'il est le plus petit des trois. Considérés tous deux ensemble, on les appelle les extrêmes. Le terme intermédiaire, qui est contenu dans le majeur et qui contient le mineur, est le moyen. Les propositions tirent leur nom des deux termes extrêmes : celle qui renferme le plus grand terme dans toute sa compréhension se nomme la majeure; celle qui renferme le plus petit terme se nomme la mineure; considérées toutes deux sous un point de vue commun, on les appelle les prémisses, parce qu'elles précèdent la conclusion qui en sort logiquement et fatalement.

Mais ici se présentent plusieurs complications :

D'abord les propositions peuvent être ou affirmatives ou négatives; ensuite, elles peuvent être ou universelles ou particulières. De là dans

l'enchaînement syllogistique des différences très-variées et très-importantes. Selon que les deux propositions qu'on assemble seront affirmatives ou négatives, selon qu'elles seront universelles ou particulières, la conclusion en sera conséquemment affectée. En décrivant d'une manière toute générale la forme du syllogisme, nous avons supposé que les deux prémisses étaient affirmatives, nous avons supposé qu'elles étaient universelles; mais elles peuvent être négatives, elles peuvent être particulières : elles peuvent être toutes deux de forme pareille; elles peuvent être de forme différente. L'une peut être négative, tandis que l'autre est affirmative; l'une peut être particulière, tandis que l'autre est universelle. Quels sont dans ces divers cas les changements que subit la conclusion? Et que devient la nécessité logique qui la produit? C'est là évidemment une partie considérable de la théorie du syllogisme, ou plutôt ce sont là des parties indispensables de cette théorie.

Suivant les accouplements divers des propositions, la conclusion logique et nécessaire subsiste, ou bien elle est détruite. Selon la qualité et la quantité des propositions qu'on assemble, le syllogisme conclut ou ne conclut pas; en d'autres termes, le syllogisme a lieu ou il n'a pas lieu.

Une théorie complète du syllogisme doit donc examiner toutes ces combinaisons possibles. C'est là précisément ce qu'a fait le fondateur de la logique, Aristote; et il a fixé d'une manière exacte et incontestable le nombre des combinaisons concluantes, c'est-à-dire de celles où la chaîne logique n'est pas rompue et donne une conclusion nécessaire. Ces combinaisons sont quatorze en tout, et il a fallu éliminer de la théorie trente-quatre autres combinaisons qui ne donnent pas de syllogisme et qui ne concluent pas. Aristote a consacré à cette étude les premiers chapitres de l'ouvrage qu'on appelle *les Premiers Analytiques*; et je ne crois pas que, dans l'histoire de l'esprit humain, il y ait un autre exemple d'une analyse aussi profonde et aussi parfaite. Les siècles ne l'ont ni ébranlée ni corrigée. Elle a passé des mains d'Aristote dans tous les ouvrages de logique qui, pendant deux mille ans, se sont succédé; et elle passera dans tous ceux qu'enfantera la science humaine, parce que, comme l'a dit Aristote lui-même, une vérité démontrée est une vérité éternelle.

Ces combinaisons diverses des propositions entre elles sont soumises à certaines règles qu'on a généralisées, et qui sortent toutes de la définition même du syllogisme. Ainsi, l'une de ces règles, c'est qu'aucun terme ne peut être plus étendu dans la conclusion qu'il ne l'est dans les prémisses; ce qui se conçoit sans peine, puisque la conclusion doit être implicitement contenue dans les prémisses, et qu'évidemment un objet plus grand ne peut être compris dans un objet plus petit. Une autre règle qui repose encore sur le même fondement, c'est que le terme moyen doit être pris au moins une fois universellement dans les prémisses; car il n'y a qu'un terme universel dont on connaisse exactement la compréhension et les limites, et dont on puisse affirmer qu'un autre terme, qui en est la conclusion, y est ou n'y est pas contenu. Les limites d'un terme particulier sont indéterminées et variables, puisqu'on peut en prendre plus ou moins; et dès lors il est impossible

que l'esprit aperçoive si un autre terme y est ou n'y est pas nécessairement contenu.

Voilà pour une première espèce de complications dans le syllogisme, celles qui résultent de la qualité et de la quantité diverses des propositions accouplées entre elles pour le constituer.

Mais il y a une autre complication qu'il est tout aussi facile de reconnaître. Dans les quatorze combinaisons concluantes ou syllogistiques, le moyen terme n'occupe pas toujours la même place. La diversité des propositions fait qu'il peut indifféremment, et sans que la nécessité logique de la conclusion soit détruite, se trouver entre les deux extrêmes, ou après les deux extrêmes, ou avant les deux extrêmes. Dans le premier cas, c'est-à-dire si le moyen terme est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure, il tient vraiment une place intermédiaire, et il est moyen dans toute la force de l'expression. Mais, au lieu d'être ainsi entre les deux extrêmes, il peut être attribut de tous deux, dans l'une et dans l'autre prémisse : la conclusion alors n'est pas aussi évidente que dans la première hypothèse; mais elle est encore assez claire pour que l'esprit n'hésite pas à l'adopter nécessairement. Enfin le moyen terme peut être sujet des deux extrêmes dans les prémisses; et la conclusion, bien que toujours nécessaire, est moins nette encore que dans le second cas.

Cette diversité de positions du moyen terme constitue ce qu'on appelle les figures du syllogisme; et, comme on le voit, il n'y en a que trois. Il est vrai que le moyen terme peut encore avoir une quatrième position : au lieu d'être sujet du majeur et attribut du mineur, il peut être attribut du majeur et sujet du mineur; mais cette combinaison est si peu naturelle, elle est si embarrassée, qu'Aristote n'a pas cru devoir la mettre au même rang que les autres. Il l'a décrite cependant, mais il n'en a pas composé une figure. Il n'a fait qu'indiquer les conclusions indirectes et bâtardes que produisait cette position du moyen terme. Plus tard, on a cru faire une grande découverte en signalant ces combinaisons que le génie d'Aristote avait estimées à leur véritable valeur, quand il les avait laissées dans l'ombre; et l'on a attribué à Galien l'honneur de cette invention. Mais cette prétendue quatrième figure doit être reléguée au rang où l'a mise le fondateur de la logique, et le nombre des figures doit rester fixé à trois.

Les quatorze combinaisons concluantes se partagent inégalement entre les trois figures. La première figure en a quatre; la seconde, quatre également, et la troisième en a six. C'est ce qu'on appelle les modes du syllogisme; et, comme ces modes divers ne peuvent provenir que de la diversité des propositions, c'est la nature de la conclusion qui détermine le mode dans les trois figures. Ainsi la première figure a les quatre modes possibles de la proposition, c'est-à-dire qu'elle a une conclusion universelle affirmative, une conclusion universelle négative, une conclusion particulière affirmative, et une conclusion particulière négative. La seconde figure est déjà beaucoup moins complète que la première : elle n'a que des conclusions universelles négatives et des conclusions particulières négatives. Enfin, la troisième, encore plus incomplète, n'a que des conclusions particulières affirmatives et négatives.

Quant aux modes de la prétendue quatrième figure, ils sont au nombre de cinq, et ils sont tous particuliers négatifs.

On peut reconnaître que tout ceci est assez compliqué, et que ce n'est pas sans quelque peine que l'esprit s'oriente au milieu de tous ces modes et de toutes ces figures du syllogisme. La mémoire a fort à faire de retenir toutes ces distinctions qui sont réelles sans doute, mais qui sont assez subtiles. On a donc pensé de bonne heure à trouver quelques procédés expéditifs et faciles pour soulager l'attention de l'esprit et fixer plus aisément les idées. Aristote, inventeur de cette vaste et profonde théorie, n'avait pas cru qu'il fût besoin d'une mnémonique particulière; et le seul appui qu'il offre à l'intelligence engagée dans cette pénible étude, c'est le changement des signes qu'il emploie pour désigner les diverses figures. Représentant les propositions par des lettres, il emprunte au début de l'alphabet les trois lettres de la première figure; au milieu, les trois lettres de la seconde; et, à la fin, les lettres de la troisième. Ainsi A B C représentent, pour lui, la première figure, celle où le moyen terme est sujet du majeur et attribut du mineur; M N O représentent la seconde figure; P R S représentent la troisième.

C'est donc par une espèce d'algèbre qu'Aristote procède, et ces formules littérales sont déjà d'une assez grande commodité; mais dans les écoles, quand les études logiques devinrent aussi générales qu'assidues, on dut aller plus loin, et au lieu de désigner simplement par une lettre la proposition, quelle qu'en fût la nature, on désigna plus spécialement la qualité et la quantité de la proposition. A représenta la proposition universelle affirmative; E, la proposition universelle négative; I, la proposition particulière affirmative; et O, la proposition particulière négative. D'un autre côté, comme les propositions dans le syllogisme sont au nombre de trois, il suffisait, pour constituer une mnémonique de la logique, de trouver des mots de trois syllabes dont l'orthographe reproduisît exactement la disposition des propositions elles-mêmes et leur rapport dans le syllogisme. Ainsi, un mot où les trois voyelles des trois syllabes étaient des A, pouvait représenter un syllogisme où les trois propositions étaient universelles affirmatives; un mot de trois syllabes où la première voyelle était un E, la seconde un A, et la troisième un E, représentait un syllogisme où la majeure était universelle négative; la mineure, universelle affirmative; et la conclusion, universelle négative, etc.

L'invention de ces mots symboliques, qui sont fort commodes pour l'enseignement et l'étude des règles du syllogisme, remonte peut-être aux écoles grecques elles-mêmes; mais c'est surtout la scolastique qui en fit usage. Tout ingénieuse qu'était cette invention, elle n'a pas laissé que de tomber dans le ridicule. Aujourd'hui même c'est à peine si l'on ose parler dans les livres de logique d'un syllogisme en *barbara* et en *celarent;* et cependant le secours de ces symboles est à peu près indispensable, bien qu'Aristote ne s'en soit pas servi. Chacun des quatorze modes concluants a son mot particulier; et il suffit d'énoncer ce mot pour qu'on sache aussitôt dans quelle figure et dans quel mode est formé le syllogisme.

Ces diverses complications que je viens d'exposer sont assez grandes;

mais le génie d'Aristote, qui les a toutes analysées, a trouvé aussi le moyen d'y porter quelque simplification. Il a remarqué que la proposition, composée d'un sujet et d'un attribut, avait cette propriété qu'à certaines conditions le sujet pouvait devenir l'attribut, et que l'attribut pouvait devenir le sujet. C'est ce qu'on nomme la conversion. Ainsi dans cette proposition : « Tous les hommes sont mortels, » les deux termes peuvent être convertis de telle manière, qu'il est vrai de dire que quelques êtres mortels sont hommes. Dans cette autre proposition : « Quelques hommes sont vicieux, » les deux termes peuvent être convertis de telle manière qu'il est également vrai de dire que quelques êtres vicieux sont hommes. Par conséquent, on peut poser ces deux règles, que la proposition universelle affirmative se convertit en particulière affirmative, et que la particulière affirmative se convertit sous sa propre forme. Une analyse toute pareille nous conduirait à reconnaître encore que la proposition universelle négative se convertit simplement sous sa propre forme, et que la proposition particulière négative n'est pas susceptible de conversion.

De la conversion des propositions Aristote a tiré cette conséquence, que les modes d'une figure du syllogisme pouvaient se réduire aux modes d'une autre figure; et de réduction en réduction il en arrive à ne laisser subsister que les deux modes universels de la première figure, le mode universel affirmatif et le mode universel négatif. Ils sont les deux seuls auxquels on peut ramener tous les autres, soit directement par la conversion des propositions, soit indirectement par la transposition des prémisses, la majeure devenant la mineure ou la mineure devenant la majeure; soit enfin par la réduction à l'absurde, qui prouve hypothétiquement que, si l'on n'admet pas la proposition en discussion, on est nécessairement conduit à une absurdité insoutenable.

Ces rapports des modes entre eux pouvant être ramenés les uns aux autres, ont été indiqués dans les mots symboliques par des identités de lettres ou par des lettres spéciales. Ainsi le mode *cesare* de la seconde figure est ramené au mode *celarent* de la première, comme l'indique la lettre C, identique au début de l'un et de l'autre mot : de plus, la lettre *s* de la seconde syllabe de *cesare* indique que la majeure doit se convertir simplement en universelle négative pour passer de la seconde figure à la première. On pourrait faire des observations tout à fait analogues sur le mode *camestres* de la seconde figure ; et pour le ramener aussi à *celarent*, comme l'indique la première lettre C, il faudrait d'abord transposer les prémisses, comme l'indique la lettre M, et ensuite convertir la mineure et la conclusion.

Jusqu'ici nous n'avons considéré le syllogisme que sous sa forme la plus simple, c'est-à-dire en tant qu'il est composé de propositions où le sujet et l'attribut sont absolus et sans modification ; mais à côté des propositions absolues, il y a les propositions modales, c'est-à-dire celles où l'attribut est modifié d'une certaine manière. Ces modifications de l'attribut peuvent être fort nombreuses, ou plutôt elles peuvent être aussi nombreuses que les aspects infinis sous lesquels l'esprit considère les choses. L'attribut peut être ou nécessaire ou contingent, il peut être vrai ou faux, etc., etc. Quels changements ces modifications de l'attribut apporteront-elles dans le syllogisme et dans sa conclu-

sion? Si l'une des propositions est modale et que l'autre soit absolue, que sera la conclusion qui sortira nécessairement de toutes deux? Voilà des séries nouvelles de questions et, par conséquent, des développements nouveaux de la théorie syllogistique. Aristote n'a pas négligé, non plus, cette partie de la science, et il y a consacré une portion considérable des *Premiers Analytiques*. Bien des logiciens l'en ont blâmé, et la théorie des modales leur a paru tout à la fois un embarras inextricable et une superfétation inutile. Ces logiciens se sont trompés, et leur critique n'est pas juste. Aristote a vu plus profondément qu'eux les problèmes que soulevait l'étude du syllogisme, et il aurait tronqué cette étude en ne donnant pas aux modales l'attention qu'il leur a donnée. Puisqu'il y a deux espèces de propositions, et qu'elles peuvent l'une et l'autre entrer dans le syllogisme en l'affectant de façons très-différentes, il faut les analyser toutes deux : en omettre une, c'est s'arrêter à moitié route; et quelles que soient les difficultés du chemin, il faut le parcourir tout entier. D'ailleurs, il est possible qu'Aristote, d'ordinaire si concis, ne l'ait point été dans cette partie de son œuvre autant qu'il pouvait l'être.

A côté des syllogismes absolus et modaux il y a encore les syllogismes où la majeure est hypothétique, et dont la conclusion n'est nécessaire que dans la mesure même où l'hypothèse est vraie. De là naissent des complications nouvelles qu'Aristote n'a pas étudiées, bien qu'il ait promis à plusieurs reprises de s'en occuper. Elles mériteraient, comme toutes les autres, l'attention la plus sérieuse du logicien; mais, depuis Aristote, aucun philosophe illustre, si ce n'est Boëce, n'a cherché à les approfondir; et c'est dans la science une sorte de *desideratum* qui n'est pas encore comblé. La démonstration par réduction à l'absurde n'est qu'un cas particulier du syllogisme hypothétique; mais la condition, l'hypothèse, au lieu d'être mise dans le syllogisme lui-même, est faite en dehors du syllogisme; et la conclusion est supposée vraie en vertu de la convention préalable qu'ont admise les deux interlocuteurs.

Il ne faut pas pousser plus loin tous ces détails; ceux qui précèdent suffisent pour qu'on voie d'une manière assez nette quelles sont les pièces principales de l'échafaudage syllogistique.

Maintenant il reste à se demander si cet échafaudage est aussi solide qu'il est ingénieux. Est-ce le génie d'un grand homme qui l'a imaginé? Est-ce la nature qui le lui a fourni? Est-ce une pure invention de l'esprit humain? Est-ce une de ses lois essentielles et toutes-puissantes auxquelles il ne peut se soustraire? Selon que l'on répond à ces questions dans un sens ou dans l'autre, on affirme ou l'on nie la vérité et l'importance de la logique.

Un premier fait incontestable, c'est que l'intelligence, dans son développement spontané et naturel, n'adopte pas les formes de la syllogistique. Je ne sais si l'on pourrait citer un seul raisonnement en forme dans les œuvres immortelles qui font la gloire de l'esprit humain. Il est par trop évident que, dans les poëtes, et même dans les historiens, le syllogisme n'a jamais trouvé place. J'ajoute qu'il en est encore ainsi dans les savants et dans les philosophes. Pour ne citer que ceux qui furent antérieurs à Aristote, on peut affirmer, sans la moin-

dre hésitation, qu'Homère, Pindare, Sophocle, Hérodote, Thucydide, Hippocrate et même Platon, n'ont jamais emprunté à la forme syllogistique ni les inspirations de leurs chants, ni les charmes de leurs récits, ni l'exactitude de leurs descriptions, ni même la force de leurs arguments. Bien plus, on ne voit pas qu'Aristote, l'inventeur du syllogisme, en ait fait usage, ni qu'après lui le syllogisme ait pénétré ailleurs que dans les livres de logique.

Quelle est donc la place que tient véritablement le syllogisme dans l'esprit humain? On pense, on parle, on écrit sans faire de syllogisme; et l'on écrit, l'on parle, l'on pense tout aussi bien. Qu'est-ce donc que le syllogisme?

Le voici :

L'esprit humain ne raisonne pas toujours : il se contente, le plus souvent, de voir passer sous ses yeux une suite d'idées qui lui plaisent ou qui l'instruisent. Il ne cherche pas toujours à enchaîner ces idées les unes aux autres par des liens étroits et nécessaires. Mais toutes les fois qu'il l'essaye, c'est-à-dire qu'il raisonne, il faut absolument qu'il emploie le syllogisme; et sans les fortes chaînes que le syllogisme impose aux idées qu'il rassemble, il n'y a point de raisonnement concluant, en d'autres termes, de démonstration. Partout où l'on prétend démontrer quelque chose, et prouver une vérité quelle qu'elle soit, il y a toujours un syllogisme qui fonde la démonstration et la rend irréfragable, si les éléments qui le constituent sont bien choisis et s'ils s'appuient sur la vérité. Seulement, il peut très-bien se faire que ce syllogisme soit caché, et que la force secrète qu'il renferme guide l'esprit à son propre insu. Il n'est pas à supposer que Démosthène, dans l'argumentation irrésistible de ses plaidoyers véhéments, se rendît un compte exact des syllogismes qu'il employait, et qu'il sût précisément à quelle source il puisait sa victoire. Mais, pour être cachés à l'orateur lui-même, ces arguments n'en étaient ni moins réels, ni moins puissants; et, sous l'enveloppe dont le génie de l'éloquence les a couverts, il est possible de les retrouver et de les suivre, avec autant d'exactitude que le scalpel de l'anatomiste suit et retrouve les muscles qu'il met à nu en les disséquant.

Ainsi, point de raisonnement proprement dit, point de démonstration sans syllogisme. De là vient qu'Aristote a toujours uni le syllogisme et la démonstration. Mais il a traité du syllogisme en premier lieu, parce que toute démonstration est un syllogisme, tandis que le syllogisme n'est pas une démonstration. La différence, c'est que le syllogisme, dans ses règles générales, ne s'occupe que de la forme du raisonnement, sans rechercher en rien la vérité ou l'erreur; tandis que la démonstration, loin de s'en tenir à la simple forme, pousse jusqu'au fond des choses, et ne poursuit que la vérité. L'espèce supérieure de syllogisme, c'est donc le syllogisme démonstratif, comme l'appelle Aristote, le syllogisme scientifique, le syllogisme qui produit la science.

Si, dans les mathématiques, la forme syllogistique est plus apparente que dans aucune autre science, et si même elle s'y montre parfois dans toute sa sécheresse et sa nudité, c'est que les mathématiques, par leur nature même, font un grand usage de la démonstration.

s principes évidents et incontestables ; ces principes, étant de ʼévidence, n'ont pas besoin d'être démontrés : ils ne peuvent et, par conséquent, ils servent admirablement à démontrer le en l'éclairant de leur propre lumière. Mais les mathématiques théorèmes, des propositions dont la vérité doit être prouvée. Il e rattacher ces propositions secondaires aux principes évidents, iomes; et ces liens, par lesquels on rattache les théorèmes aux es, sont précisément les formes mêmes du syllogisme. C'est là ce que souvent les mathématiques ont réclamé pour elles les rè- la syllogistique, et qu'elles ont prétendu communiquer à les autres sciences la certitude dont elles sont si fières et dont croyaient le monopole. Mais c'est là une erreur énorme des ıatiques. Ce ne sont pas elles qui, en tant que mathématiques, syllogisme; ce ne sont pas elles qui, tout en l'employant si uti-, en ont connu et décrit les règles ; seulement, par leur essence, et par la nature des matériaux dont elles disposent, elles font un continuel et tout-puissant de la forme démonstrative dont elles as le secret.

ıne erreur plus singulière encore, il y a des philosophes qui se ıaginé qu'ils donneraient à leurs systèmes plus de puissance et ıeur en les mettant sous forme mathématique. Spinoza en est mple frappant et déplorable, même à la fin du XVII[e] siècle; a eu beau démontrer ses théories *more geometrico*, elles n'en été plus vraies, ni surtout elles n'en ont pas été mieux com-

syllogisme et la démonstration n'appartiennent donc qu'à la lo-; et c'est à la logique, qui seule les a découverts et les explique, s mathématiques doivent recourir pour connaître toute la valeur océdés qui les guident et qui les conduisent à la vérité. Les ma-tiques remontent, en général, des conclusions aux majeures, s'inquiéter de savoir d'où viennent ces majeures, et par quels elles sont unies aux conclusions qu'elles servent à démontrer.

ici donc précisément à quoi servent le syllogisme et la démonstra- une proposition étant donnée dont la vérité est douteuse, ratta- cette proposition à des vérités certaines; et ensuite de ces vérités ıtes et indémontrables, déduire, selon toutes les règles de la istique, la conclusion que l'on veut démontrer. Le syllogisme et ıonstration descendent des principes aux conséquences, et c'est l'on appelle la déduction.

it de là qu'à proprement parler, le syllogisme ne fait rien dé- de nouveau. La conclusion est donnée comme un fait d'expé- comme un résultat de la sensation, comme une conséquence supérieures; les principes sont connus également ; il ne reste indre les conséquences aux principes par des nœuds indisso- et nécessaires. C'est là l'office propre de la démonstration; et endre un immense service à l'esprit humain que d'affermir pour vérité qui chancelle, et de lui donner une certitude qu'il n'aurait ns cet appui.

is, cependant, il reste à savoir comment l'esprit connaît ces ma- indémontrables d'où sortent, dans le syllogisme, la mineure et

la conclusion. Tant que cette question n'est pas résolue, la théorie du syllogisme n'est point achevée, et elle présente une lacune regrettable. Grâce au syllogisme, on comprend très-bien par quel procédé on acquiert la connaissance des propositions médiates, c'est-à-dire de ces propositions entre les deux termes desquelles on peut insérer un moyen terme, un terme intermédiaire qui montre l'union nécessaire du sujet et de l'attribut dans la conclusion. Mais comment obtient-on la connaissance de ces autres propositions qui sont immédiates, c'est-à-dire où il est impossible d'insérer un terme moyen qui lie le sujet et l'attribut dont elles sont composées? C'est encore le syllogisme qui seul explique cet autre procédé de l'esprit; mais ce syllogisme diffère un peu de celui que nous venons d'étudier. Au lieu que le moyen terme y contienne le mineur, il se trouve, dans ce syllogisme d'une espèce nouvelle, que le mineur et le moyen terme sont égaux. Or, cette égalité ne peut avoir lieu que d'une seule façon : c'est que le moyen terme représente tous les individus qui composent une espèce, tandis que le mineur représente cette espèce elle-même. L'espèce étant parfaitement égale à la totalité des individus qui la composent, il s'ensuit que le mineur est égal au moyen, parce que la totalité des parties est égale au tout lui-même. Il est alors possible dans la conclusion d'attribuer le majeur au moyen, et non plus au mineur comme dans le syllogisme ordinaire.

C'est là ce qu'on appelle l'induction; et Aristote, à qui rien n'a échappé, a décrit le syllogisme de l'induction comme il a décrit l'autre; il a parfaitement dit (*Premiers Analytiques*, liv. II, c. 23, § 5) que « l'induction est le syllogisme de la proposition immédiate et primitive. » Il a ajouté avec tout autant de profondeur et de vérité que « l'induction est le chemin qui mène aux principes (*Derniers Analytiques*, liv. II, c. 19, § 7 *in fine*), en ce qu'elle nous fait passer toujours du particulier à l'universel. » (*Topiques*, liv. I, c. 12, § 4.) Il se trouve donc que, sans l'induction, le syllogisme ne se comprend pas tout entier, puisqu'on ne sait d'où vient la majeure indémontrable qui lui donne naissance; et réciproquement, sans le syllogisme, l'induction ne se comprend pas davantage; car on ne sait point précisément ce que vaut la conclusion immédiate à laquelle on se fie. Par conséquent, le syllogisme et l'induction sont étroitement liés, ils se complètent mutuellement; et le même raisonnement peut être mis sous l'une ou l'autre forme, quand les termes s'y prêtent.

Cela suffit pour faire voir combien sont vaines ces théories qui ont prétendu et qui parfois prétendent encore en logique opposer l'un à l'autre le syllogisme et l'induction, comme si l'esprit humain avait jamais pu se passer de l'une ou de l'autre de ces deux espèces de raisonnements. « Toutes nos connaissances, comme l'a dit Aristote (*Premiers Analytiques*, liv. II, c. 23, § 1er), viennent du syllogisme ou de l'induction. » L'esprit humain, constitué comme il l'est, a donc toujours fait et fera toujours usage de ces deux organes; et c'était le mutiler et le méconnaître, que de vouloir le doter de l'un au détriment de l'autre.

La nature du syllogisme étant ainsi connue, passons à son histoire.

Avant Aristote, cette grande théorie n'existait pas; c'est à peine si quelques matériaux épars avaient été déposés dans ce vaste champ par

les sophistes et par Platon; et le fondateur de la logique pouvait, à bon droit, en terminant l'*Organon*, revendiquer la gloire d'avoir créé la science tout entière. Dans les siècles qui suivirent, il ne paraît pas que le syllogisme ait provoqué ni de fortes études ni de vives discussions, malgré les travaux des disciples immédiats du maître, Théophraste et Eudème, et malgré les recherches assez neuves des stoïciens. Rien n'indique, jusqu'au second ou au troisième siècle de notre ère, qu'on se soit, dans le monde grec, beaucoup occupé de ces théories, toutes curieuses qu'elles étaient. Dès lors, cependant, les commentateurs furent nombreux; et, parmi eux, Alexandre d'Aphrodise, qu'on ne peut guère placer au delà du second siècle, se fit un nom illustre en essayant d'éclaircir les difficultés principales de la syllogistique. Mais, du second au septième siècle, les travaux furent considérables, et l'on peut citer, même au déclin et à la mort de la philosophie grecque, Simplicius et Philopon, dont les ouvrages sont les plus utiles parmi ceux de ce temps qui nous sont parvenus.

Les Latins, jusqu'à Boëce, s'inquiétèrent assez peu de ces recherches difficiles et obscures. Mais, après la ruine de l'empire romain et après les premières ténèbres du moyen âge, c'est-à-dire dans les XIe et XIIe siècles, l'étude de la syllogistique devint générale, pour durer, dans toutes les écoles, pendant plus de cinq cents ans. On la cultiva chez les Arabes, qui l'avaient commencée dès le IXe siècle, avec autant d'ardeur que chez les chrétiens; et les *Commentaires* d'Averrhoès, développés et complets comme ils le sont, attestent une succession et sont le résumé de travaux bien antérieurs aux siens. Dans l'Europe chrétienne, l'assiduité des commentateurs n'est pas moins vive, comme le prouvent les ouvrages d'Abailard; et, à cette première renaissance de l'esprit moderne qui éclate au XIIIe siècle, la logique d'Aristote tient une place immense dans les études et les controverses du temps. Les *Commentaires* d'Albert le Grand sur toutes les parties de l'*Organon* en sont un des monuments les plus considérables et les plus beaux. Ceux de saint Thomas d'Aquin, quoique moins étendus, ont néanmoins une très-grande importance. A dater de cette époque, jusqu'à la fin du XVe siècle, l'empire de la logique péripatéticienne, et en particulier de la syllogistique, est aussi absolu qu'il est universel. Durant toute cette époque, il n'y eut pas une école en Europe où, sur les traces des écoles de France et de Paris, qui les premières avaient donné l'exemple, on n'appliquât à la théorie du syllogisme les plus ardentes et les plus longues élucubrations.

Malgré toutes ces recherches, et, plus tard, malgré l'esprit d'innovation et d'indépendance, on n'ajouta rien, et même on ne changea rien à l'œuvre d'Aristote. Il avait si profondément et si complétement découvert la vérité, qu'il n'y avait ni à détruire ni à modifier ses théories. On se contenta de recevoir ses leçons, et l'esprit moderne se fit humblement le disciple d'un maître qui avait enseigné quinze ou seize siècles auparavant. Il n'y a peut-être pas dans l'histoire des sciences un autre exemple d'une domination aussi puissante et aussi féconde. Il serait difficile de dire tout le profit que l'esprit européen tira de ces études assidues de logique qui l'absorbèrent depuis le temps de saint Bernard jusqu'à celui de Ramus. Les langues, les sciences, le

goût, les méthodes, en reçurent une empreinte ineffaçable; et c'est dans cette communauté et cette durée de travaux logiques qu'il faut chercher les raisons de cette ressemblance fraternelle qui unit tous les peuples civilisés de l'Europe, et de cette exactitude d'observation qui a fait faire tant de progrès à la science sous toutes les formes. Plus tard, il a été de bon goût de dénigrer la logique, et, aujourd'hui même, elle n'est point encore tout à fait réhabilitée; mais ce dédain superbe est à la fois une preuve d'ignorance et un acte d'ingratitude. La logique, présidant aux premiers pas de l'intelligence moderne, et lui communiquant ses régulières et fortes allures, lui a rendu d'incalculables services; et les nier, aujourd'hui qu'on en a profité, c'est en quelque sorte méconnaître les leçons et les enseignements d'un précepteur austère et habile à qui l'on doit à peu près tout ce que l'on est.

Il faut avouer cependant que cette culture de la logique n'avait pas été toujours parfaitement intelligente. Sur la fin de la scolastique, c'est-à-dire vers le xve siècle, cette habitude des formes syllogistiques était devenue si constante et si tyrannique, qu'on s'imaginait que le syllogisme était le seul vêtement que dût prendre la pensée, et on essaya de l'appliquer, sans discernement comme sans succès, à presque toutes les œuvres de l'esprit. C'était une tentative déraisonnable et inutile. Elle échoua, comme tout ce qui est faux; mais le ridicule de ces ouvrages pédantesques et illisibles ne contribua pas peu à ôter à la scolastique les derniers restes d'un crédit qui lui échappait.

Ce fut là ce qui fit en partie la force des novateurs; mais c'est là aussi ce qui causa leur erreur et leur défaite. Sans doute, la forme qu'on prétendait imposer à l'expression de toute pensée était absurde, et l'on faisait bien de la repousser. Mais le syllogisme n'en restait pas moins une admirable vérité, et c'est ce que ne virent pas assez les adversaires du péripatétisme. Il fallait débarrasser le domaine de la science de toutes les idées fausses et de tous les principes erronés dont il était encombré; mais il ne fallait pas méconnaître les principes vrais, et on devait les conserver avec soin, bien loin de chercher à les détruire.

Dans les attaques acharnées contre le syllogisme et la logique d'Aristote, quelques noms se sont rendus fameux. Au xve siècle, Laurentius Valla, en Italie, avait commencé la guerre, bien qu'avec réserve; elle fut continuée en Allemagne par Rodolphe Agricola, qui ne sut pas, d'ailleurs, y montrer autant d'habileté. Dans le xvie siècle, Louis Vivès, professeur à Louvain, la poursuivit avec gravité comme l'avait fait Laurentius Valla. Ramus, au contraire, emporté par l'ardeur et la liberté de son esprit, y compromit héroïquement sa carrière, son repos et sa vie. Nizzoli, que le grand Leibnitz a beaucoup trop estimé en l'honorant d'une réimpression et d'une préface, se distingua par la violence de ses invectives, que Patrizzi lui-même n'a point surpassées; mais ces agressions contre le syllogisme, bien que soutenues par beaucoup d'esprit et quelquefois par une vaste érudition, ne réussirent qu'à demi. Le manteau dont la scolastique avait défiguré Aristote fut déchiré; mais le véritable Aristote n'en resta pas moins puissant auprès des esprits éclairés et sages.

Jamais la logique péripatéticienne ne fut cultivée avec plus de sagacité ni de véritable avantage qu'au XVIᵉ siècle et au début du XVIIᵉ, soit par les catholiques dans les écoles des jésuites à Coïmbre et à Louvain, soit par les protestants dans toutes les universités réformées sur l'avis du prudent Mélanchthon. Des chaires spéciales d'*organon* furent créées à Leipzig, à Wittemberg, à Rostock, à Tubingue, à Kœnisberg et dans presque toutes les universités d'Allemagne, de Hollande, de Suisse, d'Angleterre et d'Ecosse.

Mais avec le XVIIᵉ siècle et Bacon, le règne de la logique péripatéticienne cessa pour ne plus renaître. Les esprits, emportés vers l'étude des sciences naturelles, désertèrent ces études plus profondes et tout abstraites qui avaient charmé et fortifié le moyen âge. On fit plus que de négliger la logique, on se fit gloire de la mépriser, comme si l'on pouvait se passer d'elle. Bacon, dans son orgueil, avait prétendu détrôner le syllogisme, « instrument trop faible et trop grossier pour pénétrer dans les secrets de la nature ; » et, sans s'expliquer bien nettement, il s'imaginait pouvoir substituer à la méthode syllogistique, qui n'avait jamais existé, une autre méthode qu'il appelait la méthode inductive, et dont il n'a tracé les règles que très-incomplétement. La gloire de Bacon se réduit en réalité à des titres bien différents de ceux qu'il croyait avoir. Il n'a pas détruit la logique ; il n'a pas ébranlé le syllogisme ; il n'a pas inventé l'induction ; mais il a conseillé à l'esprit moderne de s'en fier plus à l'étude de la nature qu'à l'étude des livres, de consulter les faits au lieu de consulter les auteurs. Il a substitué l'observation des phénomènes à l'autorité des maîtres. C'était sans doute de très-féconds et de très-sages conseils ; mais ils n'avaient rien d'incompatible avec la théorie du syllogisme, et Bacon lui-même, s'il y avait regardé d'un peu plus près, aurait vu sans peine qu'en observant la nature, l'esprit humain ne faisait que continuer ce qu'il avait presque toujours fait avec plus ou moins de bonheur. Il aurait vu que lui-même, tout adversaire qu'il était du syllogisme, ne pouvait faire sans lui une seule de ses démonstrations.

Mais quelle que fût l'erreur de Bacon, elle triompha ; ou plutôt l'étude de la logique, minée par bien d'autres causes, périt ou à peu près depuis la première moitié du XVIIᵉ siècle. Descartes, quoique beaucoup plus réservé que Bacon, et sans insulter comme lui à toute la tradition et à l'antiquité, partageait au fond les mêmes préjugés, et il montra le même dédain. Il crut remplacer par les quatre règles du *Discours de la Méthode* toutes les règles de la logique ancienne ; et il la répudia tout entière, bien qu'il y « trouvât beaucoup de préceptes très-vrais et très-bons. » (*Discours de la Méthode*, p. 140 et 141, éd. Cousin.) Mais ces règles de Descartes, toutes prudentes, tout utiles qu'elles étaient, ne remplaçaient pas plus le syllogisme que ne le remplaçait l'induction baconienne. C'étaient d'excellentes instructions pour la direction de l'esprit, mais elles ne touchaient en rien à la science du raisonnement, à la théorie de la démonstration ; et Descartes, admirateur des mathématiques comme il l'était, inventeur de génie en géométrie et en algèbre, aurait pu, du moins, faire grâce à la logique, dont il appliquait sans cesse les règles nécessaires en démontrant ses plus solides théorèmes. Mais Descartes cédait à l'esprit du

temps, comme Bacon y avait cédé, comme y cédèrent les sages eux-mêmes de Port-Royal, qui, tout en faisant un livre excellent de logique, ne croyaient satisfaire que leur propre curiosité et celle d'un de leurs élèves les plus illustres.

Malgré les efforts de quelques grands esprits, tels que Leibnitz et Euler, de plusieurs mathématiciens habiles et de quelques gens de lettres distingués, le crédit incertain que gardait encore la logique s'évanouit peu à peu devant le XVIIIe siècle; et la théorie du syllogisme en particulier fut à peu près complétement oubliée. Elle disparut même des livres de logique; et il faut voir avec quel mépris en parlaient, au début de notre siècle, les héritiers de Condillac. Aujourd'hui, et par suite de la rénovation générale des études philosophiques, cette étrange méprise a cessé; mais l'étude de la logique n'est pas encore florissante, bien qu'on en comprenne l'importance et la grandeur. La traduction de l'*Organon* d'Aristote contribuera sans doute à ranimer parmi nous, non pas le zèle dont fut enflammée jadis la scolastique, mais tout au moins le désir de connaître les grands travaux qui ont exercé tant d'influence sur le passé, et qui tiennent une telle place dans l'histoire de l'esprit humain.

L'école écossaise, qui, dans le XVIIIe siècle, avait trop imité Bacon, et qui s'était laissée aller, toute sage qu'elle est, à des invectives qui ne sont permises qu'à l'ignorance, semble s'être ravisée plus tard; et aujourd'hui, grâce aux travaux de son plus célèbre représentant, M. Hamilton, elle estime Aristote à toute sa valeur; elle a même tenté quelques nouveautés en logique, et la science du syllogisme a été de nouveau approfondie par elle. Mais c'est à l'avenir seul qu'il appartiendra de prononcer sur ces essais, qui sont tout récents et qu'on ne peut encore bien juger. Quant à l'Allemagne, bien qu'elle ait beaucoup pratiqué Aristote, bien qu'elle l'admire avec une sorte de vénération, elle n'a rien produit encore de considérable; mais, du moins, docile aux avertissements de Leibnitz, à ceux de Kant et de Hegel, fidèles eux-mêmes à toute la tradition protestante, elle n'a jamais prononcé anathème contre la syllogistique; et, sans l'avoir très-heureusement cultivée, elle en a toujours gardé l'intelligence et le respect. L'Allemagne s'est souvenue, comme nous devons nous souvenir aussi, de cette grande parole de Leibnitz : « L'invention du syllogisme est une des plus belles et des plus importantes de l'esprit humain; et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu. » (*Nouveaux Essais*, liv. IV, c. 17, § 4.)

Il reste à dire un dernier mot pour finir l'histoire du syllogisme.

On a souvent accusé Aristote de plagiat. Sans parler des *Catégories* qu'on a fait remonter à Archytas, dont elles étaient empruntées servilement, on a répété, sur la foi d'une tradition incertaine, que le philosophe grec avait reçu sa logique toute faite des brahmanes de l'Inde, à l'époque de l'expédition d'Alexandre. Cette étrange assertion était soutenue de l'autorité de William Jones. Plus tard, Colebrooke vint y ajouter la sienne en déclarant positivement que le syllogisme était connu des philosophes indiens et qu'il se trouvait avec tous ses éléments essentiels dans un système de logique appelé *Nyâya*, qui a exercé dans l'Inde la même influence à peu près que l'*Organon* dans

le monde occidental (*Essais*, t. Ier, p. 292). D'après des témoignages aussi positifs et aussi considérables, on était naturellement conduit à se demander si le syllogisme péripatéticien venait de l'Inde, ou si l'Inde l'avait emprunté à la Grèce (*Voir* M. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 133). Le problème, comme on le reconnaissait, était insoluble dans l'état actuel de nos connaissances historiques. Mais la traduction de l'ouvrage sanscrit d'où l'on pouvait croire qu'Aristote avait tiré le sien est venue dissiper tous les doutes. Le *Nyâya* n'a pas le moindre rapport avec l'*Organon*, et le philosophe grec aurait possédé et compris le système de Gotama, qu'il n'y eût pas trouvé le moindre secours pour ses théories. Ce fait une fois établi, il reste aujourd'hui démontré qu'Aristote n'a copié personne, et que la syllogistique lui appartient tout entière comme l'ont cru l'antiquité, le moyen âge et tous les historiens de la philosophie jusqu'à nos jours (*Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III, p. 227 et suiv.). L'orgueil d'Aristote lui-même est pleinement justifié; et il est vrai, comme il s'en vante, qu'il n'a point eu de devanciers dans une carrière où personne, même dans les temps postérieurs, n'est allé plus loin que lui (*Voir* la fin du *Traité des réfutations des sophistes*).

Pour bien connaître la théorie du syllogisme, il faut l'étudier d'abord et presque exclusivement dans Aristote lui-même. Il faut ensuite, pour éclaircir une exposition trop concise, s'adresser aux commentateurs grecs et arabes, Alexandre d'Aphrodise, Simplicius, Philopon, et Averrhoès en particulier; aux commentateurs du moyen âge, Albert le Grand en tête, saint Thomas d'Aquin et Duns-Scot; plus tard aux *Commentaires* des jésuites de Coïmbre et de Louvain et à ceux de Padoue. Il sera bon de consulter aussi la *Logique* de Port-Royal, qui est encore ce que notre langue possède de plus complet sur la théorie du syllogisme.

Ces indications toutes générales doivent suffire; car, si l'on voulait entrer dans le détail, les ouvrages spéciaux sont à peu près innombrables; et il serait encore beaucoup trop long de n'énumérer même que les principaux. *Voir* les articles ARISTOTE, LOGIQUE, MÉTHODE, DÉMONSTRATION, GOTAMA, NYAYA. B. S.-H.

SYNCRÉTISME (συγκρητισμός, de σύν et de κρητίζειν, littéralement se réunir à la manière des Crétois, la réunion de toutes les villes rivales de l'île de Crète contre l'ennemi commun). Détourné de sa signification historique et politique, ce terme n'est plus employé que pour désigner le mélange, le rapprochement plus ou moins forcé de deux ou de plusieurs doctrines entièrement différentes. Il ne faut donc pas confondre, comme on le fait assez souvent, le syncrétisme avec l'éclectisme. L'éclectisme (*Voyez* ce mot) est un système qui s'appuie sur l'observation et sur la critique. Remarquant que les opinions humaines sont habituellement mêlées de vrai et de faux, il entreprend la séparation de ces deux choses dans les doctrines les plus célèbres, et pour cela il est obligé de les soumettre à la discussion et d'interroger directement la conscience, criterium commun de toutes les opinions. Les vérités éparses entre les systèmes une fois dégagées de l'erreur, il

faut encore les combiner et les concilier entre elles de manière à former un tout homogène, un système à la fois plus solide et plus étendu que les autres, une science conforme à la nature des choses et dont les systèmes particuliers représentent les différentes phases. Le syncrétisme, au contraire, c'est le simple mélange, la juxtaposition et non la conciliation de plusieurs opinions différentes et même opposées. Nous en trouvons le premier exemple chez Philon d'Alexandrie, qui, nourri également de la philosophie grecque et des doctrines de l'Orient, principalement du système de l'émanation, s'efforça de les réunir, le plus souvent sans les comprendre et sans se douter des contradictions engendrées par ce mélange. Les gnostiques sont dans le même cas, sinon que la confusion, chez eux, est plus dans les croyances religieuses que dans les idées philosophiques. Au contraire, chez Potamon et Numénius les systèmes philosophiques font les principaux frais de cette monstrueuse alliance. A toutes les époques de transition, de rénovation, de luttes ardentes, soit dans l'histoire de la philosophie, soit dans celle de la religion, soit dans celle des lettres, nous rencontrons le même fait toujours frappé de la même impuissance. Ainsi, à l'époque de la renaissance des lettres en Europe, des esprits passionnés, mais plus curieux que profonds, et qui unissaient un reste de foi à leur amour pour l'antiquité, les Pic de la Mirandole, les Reuchlin, les Marsile Ficin, les Nicolas de Cusa, les Juste-Lipse, ont essayé de concilier les dogmes du christianisme, les uns avec Platon et la kabbale, les autres avec Platon et les doctrines d'Alexandrie, d'autres avec le système pythagoricien, d'autres avec le stoïcisme. Un peu plus tard, au commencement du XVIIe siècle, un théologien allemand, du nom de Georges Calixte, fit la tentative de réunir dans un même symbole de foi, les catholiques et les protestants, et ne réussit qu'à irriter contre lui les deux partis. Ce fut même pour lui et pour ses partisans qu'on inventa, si nous ne nous trompons, le nom de *syncrétiste*, car nous ne l'avons pas rencontré une seule fois auparavant; et l'on conçoit qu'on ne soit pas empressé de le revendiquer. Des efforts semblables ont été faits au XVIIe siècle pour concilier la métaphysique de Descartes avec celle d'Aristote, et sa physique avec celle de la Genèse. Dans un autre temps et dans un autre ordre d'idées, on a voulu marier ensemble les traditions surannées du moyen âge sur le droit divin et les priviléges héréditaires de certaines castes avec les idées modernes de liberté, de justice, d'égalité devant la loi. Enfin, devant la lutte qui éclata, il y a quelques années, dans le domaine des lettres, entre les *classiques* et les *romantiques*, quelques écrivains ont voulu réunir dans leurs œuvres les deux écoles, en les corrigeant l'une par l'autre. Mais leurs efforts, quoique secondés par le talent, n'ont abouti qu'à des productions équivoques, incapables de satisfaire aucun parti. C'est que le syncrétisme, dans quelque sphère de la pensée qu'il se manifeste, n'est pas un système, ni un principe, mais un simple désir, celui de pacifier l'intelligence et d'apaiser toutes les discordes; il est encore bien éloigné de la science par laquelle ce vœu peut être accompli. Il nous rappelle un peu ce consul romain qui, arrivé en Grèce, appelle devant lui les philosophes des différentes écoles et leur offre généreusement sa médiation pour les mettre d'accord.

SYNDÉRÈSE (συνδιαίρεσις, de σύν, avec, et διαιρέω, diviser, division ou déchirement intérieur). Ce terme a été employé d'abord dans un sens purement théologique, pour désigner l'état de contrition, de déchirement où se trouve l'âme, quand, faisant un retour sur elle-même, elle compare ce qu'elle est à ce qu'elle devrait être; puis il a été pris, chez les docteurs du moyen âge, dans une acception purement philosophique. En effet, pour les auteurs scolastiques, soit saint Bonaventure, soit saint Thomas d'Aquin, soit Gerson, la *syndérèse*, c'est l'amour pur du bien, ou l'amour du bien absolu, qu'ils plaçaient au-dessus de la volonté ou de l'*appétit rationnel*, comme celui-ci était placé au-dessus de l'*appétit sensible*. Ce sont les trois degrés qu'ils distinguaient dans la sensibilité, *vis affectiva*, confondue avec la volonté, et auxquels correspondaient trois degrés de l'intelligence, à savoir: les *sens*, la *raison* et l'*intelligence pure*, *mens*, *intellectus purus*.

SYNÉSIUS est assurément une des physionomies les plus originales que nous fasse connaître l'histoire intellectuelle du IVe et du Ve siècle. Né en Afrique, à Cyrène, élevé au sein du paganisme et initié à tous les secrets de la science grecque, il acheva de se former dans les écoles d'Alexandrie. Il fut un des disciples les plus assidus, les plus fidèles et les plus brillants de la belle Hypatie, si célèbre par son savoir, son éloquence et ses vertus, et aussi par la mort cruelle que lui fit souffrir une populace fanatique.

C'est dans les ouvrages mêmes de Synésius qu'il nous faut chercher des renseignements sur sa vie. A part une indication, ou plutôt une espèce de légende conservée dans le *Pratum spirituale*, de Jean Moschus, sur la conversion d'Evagrius au christianisme par Synésius, nul autre auteur ancien ne parle de notre philosophe. Parmi les écrits qui nous restent de lui, ses lettres, au nombre de 156, sont la source la plus abondante où nous puissions puiser pour les détails de sa vie, et un des monuments les plus intéressants des idées, des mœurs et de l'esprit de cette époque. Sept de ces lettres sont adressées à Hypatie, et toutes témoignent d'une admiration qui ne se démentit jamais : « O ma mère (lui écrit-il, lett. 16), ma sœur et mon maître, toi qui dans tous ces rôles as été ma bienfaitrice; j'ajouterais un autre titre, si j'en connaissais un qui exprimât mieux mon respect. » Dans une lettre à son frère, il l'appelle la *sainte philosophe, chérie de la Divinité*. » Il la consultait sur ses ouvrages, entre autres sur les trois suivants, dont il lui annonce l'envoi dans la lettre 153 : le *Dion*, où il rend compte de ses études, de sa manière de travailler, et s'étend avec une certaine complaisance sur sa merveilleuse facilité à imiter le style des auteurs les plus divers; le *Traité des Songes*, qu'il prétend lui avoir été inspiré pendant la nuit, et qui contient des observations tour à tour ingénieuses et triviales sur l'origine et la signification des rêves; enfin sur le *nombre parfait*, c'est-à-dire le nombre mystérieux *trois*.

Après avoir suivi les leçons d'Hypatie à Alexandrie, Synésius voulut visiter Athènes, où il espérait trouver encore les traditions de la philosophie dans les écoles de l'Académie et du Lycée; mais il fut bientôt détrompé. Ses lettres attestent un prompt désenchantement. Il écrit à son frère (lett. 135) : « Athènes, jadis la cité domicile des sages, n'est

plus célèbre maintenant que par des apprêteurs de miel. Ajoutez à cela ce couple de sages *plutarquiens* qui, dans les théâtres, rassemblent les jeunes gens, non pas par la renommée de leur éloquence, mais par leurs amphores de l'Hymette. »

Synésius se hâta donc de revenir à Cyrène, où il se livra à la culture des lettres et de la philosophie. On le raillait de ce qu'il restait simple particulier, tandis que ses proches ambitionnaient les magistratures : « J'aime mieux, disait-il, voir mon âme gardée par une couronne de vertu, que mon corps environné de soldats, puisque l'état des affaires n'admet plus pour administrateur un philosophe. » Cependant, malgré son jeune âge, son mérite attira bientôt sur lui l'attention de ses concitoyens dans une occasion importante. La Cyrénaïque, désolée à la fois par l'invasion des barbares, par les exactions de ses gouverneurs, et aussi par d'autres fléaux, tels que des tremblements de terre et des nuées de sauterelles apportées par le vent du midi, qui dévoraient toutes les semences et menaçaient le pays de la famine, crut devoir recourir à l'empereur pour lui demander des secours et la réduction des impôts qui pesaient sur la province. A cet effet, une députation fut envoyée à Arcadius, à Constantinople, et Synésius fut choisi pour porter la parole et offrir à l'empereur l'*aurum coronarium*, espèce de contribution volontaire dans l'origine, mais que les villes furent bientôt contraintes de payer. Synésius s'acquitta dignement de sa mission, qui fut pour lui l'occasion du premier de ses ouvrages, intitulé Περὶ βασιλείας, *des Devoirs de la royauté*.

Il passa trois ans à Constantinople à solliciter des secours pour la Pentapole, et par sa persévérance, que ne purent lasser bien des tribulations, il obtint enfin quelques soulagements pour sa patrie.

C'est en l'année 400 qu'il revint dans son pays; et si, comme on le dit, il n'était âgé que de dix-neuf ans lorsqu'il fut envoyé à Constantinople, on serait autorisé à placer sa naissance à l'an 378. De retour en Afrique, il se livra de nouveau avec joie à ces studieux loisirs qu'il a décrits avec tant de charme.

« Viens, lyre harmonieuse, après les chansons du vieillard de Téos, après les accents de la Lesbienne, faire retentir dans des hymnes plus augustes le chant dorien, non plus pour célébrer de délicates jeunes filles au sourire voluptueux, ni l'aimable adolescence des garçons dans la fleur de leur âge : c'est l'enfantement pur et sans tache de la sagesse fécondée par Dieu même, qui me presse de faire résonner les cordes de ma lyre pour une poésie divine, et qui m'ordonne de fuir le poison délicieux des amours terrestres.

« Car, qu'est-ce que la force, qu'est-ce que la beauté, qu'est-ce que l'or, qu'est-ce que la renommée et les honneurs de la royauté, auprès de la pensée de Dieu? Que l'un soit habile à lancer un coursier, l'autre à tendre l'arc; qu'un autre garde de riches trésors et entasse des monceaux d'or; qu'un autre ait pour parure une chevelure flottante sur ses épaules, et qu'il soit chanté par les jeunes garçons et par les jeunes filles pour le brillant éclat de son visage;

« Pour moi, qu'il me soit donné de couler une vie tranquille et sans bruit, ignoré des autres, et connaissant les choses de Dieu. Puissé-je avoir la sagesse, guide habile de la jeunesse, guide habile de la vieil-

lessé, reine habile de la richesse! La sagesse supportera sans peine et en riant une pauvreté inaccessible aux soucis de la vie, pourvu seulement que j'aie assez pour n'avoir pas à recourir à la chaumière du voisin, et pourvu que le besoin ne me réduise pas à de noirs soucis.

« Entends le chant de la cigale, qui boit la rosée du matin. Vois, les cordes de ma lyre résonnent d'elles-mêmes, et leur voix divine résonne tout à l'entour de moi. Quels accents va donc enfanter en moi l'inspiration divine? »

Tel est le début du premier hymne de Synésius. Déjà, dans ce prélude du poëte, on peut pressentir le philosophe, curieux de *connaître les choses de Dieu*. Quelques-uns même ont vu dans *l'enfantement pur et sans tache de la sagesse fécondée par Dieu même*, l'indice non équivoque du dogme du Verbe divin, qu'une religion nouvelle annonçait alors aux hommes. On sait en effet que Synésius se fit chrétien, puisque, par la suite, il devint évêque. La suite de ce premier hymne porte la trace incontestable des dogmes nouveaux; mais, il faut bien le dire, si l'auteur fut chrétien, ce fut à sa manière, sans jamais sacrifier l'indépendance de l'esprit philosophique, et non sans glaner, dans plus d'une des sectes gnostiques qui pullulaient alors, quelques opinions suspectes d'hérésie. Ainsi, il continue dans ce même hymne :

« Celui qui est à lui-même son principe, le père et le conservateur des êtres, l'être incréé au-dessus des sommets les plus élevés du ciel, jouissant de sa gloire immortelle, Dieu, siége inébranlable; unité pure des unités, première monade des monades, qui met l'unité dans ce qu'il y a de plus simple et de plus élevé parmi les êtres, et qui les engendre dans un enfantement supérieur à toutes les substances, d'où, s'élançant elle-même sous sa forme primitive, l'unité ineffable répandue dans l'univers a atteint la puissance trinaire (τρικόρυμβον, à trois têtes).

« Et la source, supérieure en nature à toutes les substances, se couronne de la beauté des enfants qui jaillissent du centre, et se répandent autour de ce centre. »

Si nous trouvons dans ce passage une affirmation assez formelle du dogme de la Trinité, si le poëte se montre ici orthodoxe dans son intention, peut-être est-il à craindre qu'il ne soit pas tout à fait irréprochable dans son langage. L'*unité pure des unités*, la *première monade des monades*, la *source supérieure en nature à toutes les substances*, le *silence* qui doit couvrir les mystères ineffables, sont évidemment des expressions empruntées à la langue de l'hérésie valentinienne. Synésius semble même quelquefois tomber dans une espèce de dualisme gnostique, admettant deux principes, l'un lumineux, l'autre ténébreux, qui est le même que la matière.

« Cet esprit tout entier, dit-il à la fin de ce même hymne, *un* partout, tout entier pénétrant dans le tout, fait tournoyer la profondeur des cieux; et, en conservant cet univers, il se produit épars sous mille formes diverses. Une partie de cet esprit préside au cours des étoiles, l'autre au chœur des anges; une autre enfin, sous ses chaînes pesantes, a revêtu la forme terrestre, et s'est séparée de ses créateurs. Elle a vu le ténébreux oubli, admirant la terre, triste séjour des aveugles soucis, Dieu rabaissé aux choses mortelles. Et il reste pourtant, oui, il reste quelque lumière dans ses yeux voilés : il reste encore à ceux

qui sont tombés ici-bas une force qui les rappelle aux cieux, lorsque, échappés des flots de la vie, ils entrent joyeux dans la voie sainte qui conduit au palais de leur père. »

Nous citerons encore ce passage remarquable de l'hymne II, v. 2653 : « Une seule *source*, une seule *racine* brille sous une triple forme : car où est la *profondeur* du Père, là brille aussi le Fils glorieux, enfant de son cœur, la sagesse créatrice des mondes, la lumière de l'Esprit-Saint qui en fait l'unité; » et celui-ci de l'hymne III, v. 168-171 : « *Canal d'où dérivent les dieux*, créateur des esprits et nourricier des âmes, *source des sources*, etc. »

Les *Hymnes* de Synésius offrent, en général, un singulier mélange de platonisme alexandrin et de mysticisme gnostique incorporé aux idées chrétiennes, le tout fondu dans une abondante inspiration poétique.

On pourrait supposer que ces déviations plus ou moins graves de l'orthodoxie doivent être attribuées aux libertés du langage poétique; mais nous verrons bientôt Synésius lui-même, dans ses *Lettres*, et particulièrement dans un épanchement plein de franchise où il explique les raisons qui l'empêchent d'accepter l'épiscopat, exposer avec la plus grande netteté trois points graves sur lesquels sa raison ne peut se soumettre à accepter les croyances de l'Église.

Après son voyage de Constantinople, Synésius avait séjourné quelque temps à Alexandrie, où il s'était marié, vers l'année 403. Il dit même (lett. 105) avoir reçu sa femme des mains du patriarche Théophile; et c'est pendant son absence que Ptolémaïs, capitale de la Cyrénaïque, ayant perdu son évêque, le choisit pour le remplacer, quoiqu'il n'eût pas encore reçu le baptême. Il avait vécu jusque-là également indépendant des deux Eglises, voué à peu près exclusivement au culte de la philosophie; mais ses vertus et son caractère aimable le faisaient chérir également des chrétiens et des païens. Il fit une longue résistance. Il exposa les motifs de son refus d'abord à Théophile, patriarche d'Alexandrie, duquel relevait le siége de Ptolémaïs, puis à son frère Evoptius. La lettre qu'il adressa à ce dernier (lett. 105) est une des plus intéressantes par le tableau fidèle qu'elle nous présente des luttes de sa conscience. En voici quelques passages :

« Dieu, et la loi, et la main de Théophile m'ont donné une épouse. Je déclare donc d'avance à tous et j'atteste que je ne veux ni me séparer jamais d'elle, ni vivre clandestinement avec elle, comme un adultère : car, si l'un est contraire à la piété, l'autre est contraire à la loi. Mais je désire et je fais vœu d'avoir de nombreux et excellents enfants. (Il en avait déjà trois.)

« .... Mais ceci n'est rien, comparé à tout le reste. Il est difficile, sinon tout à fait impossible, que les opinions qui, à l'aide de la science, sont passées dans mon esprit à l'état de démonstration, en soient arrachées. Or, tu sais que la philosophie est en opposition avec certains dogmes bien connus : ainsi je ne me persuaderai jamais que la naissance de l'âme soit postérieure à celle du corps; jamais je n'admettrai que le monde doive périr un jour avec ses éléments. Quant à cette résurrection dont on parle tant, je la regarde comme quelque chose de sacré et de mystérieux, et je suis loin d'approuver les pré-

jugés du vulgaire.... Si les lois de notre sacerdoce m'accordent tout cela, alors je pourrai être prêtre, philosophant dans mon intérieur, et, au dehors, m'amusant à des fables; et, sans rien enseigner, sans pourtant rien réfuter, rester du moins dans mes opinions préétablies. .... Si je suis appelé au sacerdoce, je ne veux pas feindre des opinions que je n'aurais pas, j'en prends Dieu, j'en prends les hommes à témoin. La vérité appartient à Dieu, devant qui je veux être irréprochable. Sur ce point-là seul je ne feindrai pas.... Quant à mes opinions, je ne les dissimulerai pas, et ma langue ne se révoltera pas contre ma pensée. En parlant ainsi, je crois plaire à Dieu. Mais je ne veux laisser à personne le droit de dire qu'en laissant ignorer ce que je suis, j'ai ravi l'élection. »

L'Eglise fit-elle à Synésius les concessions que paraissent exiger ici ses scrupules, pour accepter l'épiscopat? A cet égard, l'absence de documents historiques nous réduit aux conjectures. Ce qu'il y a de certain, c'est que nous voyons Synésius évêque de Ptolémaïs en 411, la troisième année du règne de Théodose le Jeune, fils d'Arcadius et d'Honorius. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que l'intention si solennellement annoncée par lui, dans la lettre précédente, de rester fidèle à la philosophie, se retrouve exprimée tout aussi nettement, et à plusieurs reprises, dans l'épître 11, adressée aux prêtres de son diocèse, et dans l'épître 95, à Olympius, où il dit : « Si je ne suis pas abandonné par Dieu, je reconnaîtrai que le sacerdoce n'est pas une déchéance de la philosophie, mais une ascension vers elle. » Il paraît seulement, par la suite de cette épître 95me, qu'il voulut faire pendant plusieurs mois l'épreuve de ses nouvelles fonctions.

Une fois évêque, Synésius remplit ses nouveaux devoirs avec un dévouement consciencieux. Cet esprit si porté à un mysticisme contemplatif ne recule devant aucune des obligations de la vie active. Il devient défenseur zélé de la province, tantôt auprès du gouvernement de Constantinople, tantôt contre les barbares. Ses *Lettres* nous font connaître la résistance énergique qu'il opposa à Andronicus, un de ces gouverneurs militaires qui opprimaient la Cyrénaïque, et qu'il fit déposer. Lors de l'invasion des barbares, il organise la défense et donne l'exemple d'un courage opiniâtre. Il fait forger des armes et se met à la tête des habitants. Comme on lui reprochait de faire un métier si peu conforme à son caractère épiscopal : « Quoi! répondit-il, on ne nous permet donc que de mourir et de voir égorger notre troupeau! »

Quand la ville fut assiégée, il lutta jusqu'au dernier moment, faisant la garde à son tour, passant les nuits sur les remparts, et travaillant par ses efforts et son exemple à ranimer le courage abattu des citoyens. Enfin, voyant approcher le jour fatal de la ruine : « Pour moi, dit-il, je resterai à mon poste dans l'église; je placerai devant moi les vases sacrés de l'eau lustrale; j'embrasserai les saintes colonnes qui soutiennent au-dessus de la terre la table sainte. Là, je m'asseoirai vivant, et je tomberai mort. Je suis ministre et sacrificateur de Dieu, et peut-être faut-il que je lui fasse le sacrifice de ma vie. Non, Dieu ne dédaignera pas l'autel pur de sang, quand il le verra souillé du sang d'un pontife. »

Synésius survécut à ces désastres, qui ravagèrent la Cyrénaï
413 ; mais on a peu de renseignements sur ses dernières anné
date même de sa mort est inconnue; mais on ne peut la recu
delà de 430, puisque son frère Evoptius, qui lui succéda comm
que sur le siége de Ptolémaïs, assista en cette qualité au
d'Ephèse qui se tint en 431.

C'est un spectacle digne d'attention que le travail intérieur
esprit actif et curieux, de cette âme ardente et enthousiaste
résoudre les grands problèmes proposés à l'intelligence humaine
une étude intéressante de suivre ses efforts soutenus pour comp
la nature divine, et surtout d'observer l'effet que durent produ
ce génie tout empreint des idées de la Grèce antique, la rév
d'une religion nouvelle et les mystères du christianisme ver
greffer sur les doctrines platoniciennes. Ce qui distingue Syné
tous les écrivains de son époque, c'est une rare indépendanc
prit et de caractère : là est le secret de son originalité. Tous se
portent la trace d'une pensée qui ne relève que d'elle-même.
peut reconnaître en lui un alexandrin, au mysticisme qui l'in
du moins il ne porta jamais le joug de l'école. Nous avons vu ce
de philosophe contemplatif, si passionné pour la science et p
poésie, embrasser avec abnégation les devoirs de la vie active
couronner dignement par le dévouement d'un héros, d'un sain
tife prêt à sacrifier ses jours pour le salut de son troupeau.

A...

SYNTHÈSE. *Voyez* MÉTHODE.

SYRIANUS, fils de Philoxène, était né à Alexandrie et y av
ses études dans la seconde moitié du IVe siècle, au temps de
le père d'Hypatie et de l'archevêque Théophile; mais il s'étai
tôt rendu à Athènes et attaché à Plutarque II, dont il secondai
seignement, lorsqu'y vint Proclus vers l'an 434 de notre ère. De
après la mort de Plutarque, il devint le chef de l'école et de
ciation (σχολῆς καὶ διατριβῆς, dit Suidas), par conséquent le ma
Proclus, qu'il dirigea au delà de sa vingt-huitième année, ce qu
la mort du maître après 442. C'était à la fois un philosophe très-
et un mystique très-crédule. Ses ouvrages, sa méthode, les sou
il puisait, et les textes qu'il expliquait avec ses élèves, prouve
et l'autre. Sept livres de *Commentaires* sur Homère, quatre sur
litique de Platon, dix sur l'accord d'Orphée, de Pythagore et de
relativement aux *Oracles*, et d'autres compositions, toutes p
pour nous, attestaient son érudition. Isidore, le mari nominal
patie, qui ne cessait de scruter les anciens, Plotin surtout, mai
Jamblique, ses amis et ses *compagnons*, disaient que Syrianu
le meilleur d'entre eux. Syrianus, qui n'avait pas vu Jamblique
avant l'an 333, n'a pu être qualifié de *compagnon* de ce phil
(ὀπαδός) que dans un sens très-large ; il ne le connaissait que p
écrits, mais il était son partisan; il était fort attaché à ce plat
qui, tout en expliquant les *Dialogues*, songeait sans cesse à P
gore, aux Egyptiens et aux Chaldéens. C'était bien là le fond
prédilections et le secret de sa méthode. En effet, continuateur d

de Plutarque, Syrianus lisait avec ses disciples, en moins de deux ans, tout Aristote. « Puis il passait avec ordre, dit Marinus (*Vie de Proclus*) de ces petits mystères aux vrais mystères, ceux qui dessillent les yeux et purifient l'âme, à Platon. » De Platon Syrianus s'élevait aux *Orphiques* et aux *Oracles de la Chaldée*, abandonnant quelquefois à ses auditeurs le choix d'un cours sur les uns ou les autres.

De concert avec Plutarque et la fille de ce dernier, qui seule conserva après lui la science des grandes orgies et toute la théurgie, Syrianus fut donc le véritable fondateur de cette portion de l'enseignement mystique qui distingue l'école de Proclus. Ce célèbre philosophe y eut sa part, mais son panégyriste Marinus la fait assez petite par le soin qu'il prend de la faire très-grande. « En effet, quand il pria son maître, nous dit-il, de ne pas laisser inachevé le *Commentaire sur les Orphiques*, commencé d'après les communications de Syrianus, Proclus lui objecta qu'il en était détourné par une apparition de son vénéré maître, et se borna, malgré toute la ruse et les instances de son élève, à annoter ce que Syrianus avait écrit sur ces matières. » Cela nous prouve que, de l'aveu même de Proclus, c'est dans l'histoire plus approfondie des *Origines philosophiques* de Plutarque II et de son élève Syrianus qu'il faut chercher les *Origines philosophiques* de Proclus pour ce qui regarde une partie notable de ses doctrines; qu'elles ne se trouvent pas dans ce qu'on appelle communément l'école d'Alexandrie; qu'elles se voient, au contraire, dans cette association (διατριβή) athénienne qui se rattache à Jamblique et à Ædésius, l'un et l'autre auteurs de modifications si profondes dans l'enseignement de Porphyre et de Plotin.

J. M.

SYRIENS (Philosophie chez les). Nous n'avons point à nous occuper ici du mouvement de philosophie grecque dont la Syrie en deçà de l'Euphrate fut le théâtre sous la domination des Séleucides et sous celle des Romains, ce mouvement appartenant à l'histoire du génie grec. Nous n'avons pas, non plus, à apprécier le rôle que joue la Syrie dans la formation du dogme chrétien, et dans le développement des sectes gnostiques, bien qu'elle y ait largement déployé son originalité, surtout par l'école de Bardesane. Nous croyons qu'il faut réserver le nom de *philosophie syriaque* aux études péripatéticiennes qui fleurirent chez les nestoriens et les jacobites du VIe au IXe siècle, et servirent de préparation à la philosophie arabe.

Le péripatétisme s'introduisit dans l'école d'Edesse, vers le milieu du Ve siècle, avec le nestorianisme. Jusque-là la littérature des Syriens avait été exclusivement ecclésiastique. Les nestoriens, en s'établissant en Syrie à la suite du concile d'Ephèse, y apportèrent avec eux tout l'ensemble de l'encyclopédie grecque, et par conséquent Aristote, le maître de la logique. On sait, d'ailleurs, que les nestoriens, comme en général toutes les sectes hérétiques qui prenaient leur point de départ dans la philosophie, se montraient fort attachés au Stagirite, et appliquaient hardiment sa logique et sa métaphysique à l'interprétation des dogmes religieux. C'est ce qui explique comment le fondateur du nestorianisme en Syrie, Ibas d'Edesse, si connu par le rôle qu'il joue dans les disputes théologiques du Ve siècle, fut en même temps le

premier introducteur d'Aristote parmi les Syriens. Ebedjesu lui as
pour collaborateurs dans ce travail, Cumas et Probus, et, en effe
British Museum (nº 14660) possède un long commentaire syriaq
Probus sur le Περὶ ἑρμηνείας. C'est le seul monument qui nous res
cette première école d'Edesse, qui fut détruite, en 489, par ord
l'empereur Zénon.

De ce moment, les études péripatéticiennes deviennent de pl
plus florissantes chez les Syriens. Des ruines de l'école d'Edesse so
les écoles plus célèbres encore de Nisibe et de Gandisapor, qui de
nent, pour la Syrie et la Perse, des centres brillants d'études n
cales et philosophiques. La Perse, en effet, fut en partie le théât
ce nouveau mouvement. Ce pays était tombé depuis longtemps da
dépendance intellectuelle des Syriens. L'école d'Edesse s'app
l'*école des Perses*, et le syriaque était, avec le grec, la langue savan
l'empire des Sassanides. D'un côté, les philosophes grecs exilés par
du décret de Justinien; de l'autre, les nestoriens persécutés pa
orthodoxes, firent un moment de la cour de Chosroès l'asile de la
losophie grecque expirante. Le roi des rois se décorait du titr
platonicien, et fit, dit-on, traduire en persan les écrits de Plat
d'Aristote. Agathias raconte avec de grands détails les discus
philosophiques que soutint devant Chosroès un Syrien nommé
nius, attaché à la doctrine d'Aristote. Mais le plus curieux m
ment de ces études syro-persanes est, sans contredit, un abrég
logique en syriaque, adressé à Chosroès par un certain Paul le P
qui se trouve dans un manuscrit du *British Museum* (nº 146
L'ouvrage est précédé d'une longue préface, exprimant une pe
d'éclectisme fort élevée. On croit devoir donner ici le début de ce
marquable morceau : « A l'heureux Kosrou, roi des rois, le mei
des hommes, Paul, son esclave, salut. En vous offrant un pré
philosophique, je ne fais que vous offrir un fruit cueilli dans le
radis de vos domaines, de même que l'on offre à Dieu des vict
prises parmi les créatures de Dieu. La philosophie, en effet, e
meilleur de tous les présents, et c'est bien elle qui a dit, en pa
d'elle-même : « Mes fruits valent mieux que l'or et que les pi
précieuses, et mes produits valent mieux que l'argent choi
(*Prov.*, c. 8, ℣ 19.) Elle est l'œil de l'esprit; et de même que
du corps, à cause de sa proportion avec la lumière, voit les ch
du dehors; de même l'œil de l'âme, à cause de son affinité avec l
mière intelligible qui est en tout, voit la lumière qui est en tout.
donc avec raison qu'un philosophe a dit : « Le sage a ses yeux
sa tête, et le fou marche dans les ténèbres. » (*Eccl.*, c. 2, ℣
De toutes les occupations, en effet, l'occupation intellectuelle est la
excellente; car l'âme est autant au-dessus du corps que l'être ra
nel est au-dessus de l'irrationnel, que l'animal est supérieur à ce
n'a pas la vie. Or, la culture et l'ornement de l'âme, c'est la scie
La science est de deux sortes : ou bien l'homme la cherche
trouve par lui-même, ou bien il la reçoit par l'enseignement. L'e
gnement, à son tour, est de deux sortes : l'un est celui que les hom
se transmettent entre eux; l'autre vient des envoyés de la Divinité.
l'enseignement seul ne peut suffire; car on trouve entre les maître

contradictions les plus manifestes : les uns disent qu'il n'y a qu'un Dieu, les autres qu'il y en a plusieurs; les uns disent que Dieu a des contraires, les autres qu'il n'en a pas; les uns disent que Dieu est tout-puissant, les autres qu'il ne saurait tout faire; les uns soutiennent que le monde est créé, d'autres prétendent qu'il ne l'est pas; et parmi ceux-ci, les uns disent qu'il a été tiré d'une matière préexistante, les autres qu'il n'a point eu de commencement et qu'il n'aura jamais de fin. Les uns disent que les hommes sont libres en leur volonté, et les autres le nient. Il est ainsi une foule de points sur lesquels les différents systèmes sont en désaccord les uns avec lesautres, et il n'est pas plus possible de les rejeter tous à la fois, que de les admettre tous. Il ne reste donc qu'un seul parti à prendre: c'est d'adopter l'un et de rejeter l'autre. Or, pour cela il est nécessaire de les connaître, afin que l'on sache pourquoi l'on embrasse l'un et pourquoi l'on repousse l'autre. L'étude de ces systèmes intéresse donc également la foi et la science. La science, en effet, a pour objet les choses rapprochées de nous, évidentes et accessibles à l'expérience; la foi s'applique aux choses éloignées, invisibles et qu'on ne peut connaître exactement. L'une n'exclut pas le doute; l'autre n'admet aucun doute; or, c'est le doute qui fait la division, et l'absence de doute qui fait l'unanimité. La science, par conséquent, est supérieure à la foi; en effet, les croyants eux-mêmes examinent leur foi, et font l'apologie de la science, quand ils assurent que l'on saura un jour ce que l'on croit aujourd'hui, etc. »

Le VI[e] et le VII[e] siècle sont l'époque brillante des études philosophiques chez les Syriens. Une foule d'évêques et de patriarches, Abraham de Cascar, Ananjesu, Marabba, parmi les nestoriens; Sergius de Résine, Sévère de Kinnesrin, Athanase, moine de Beth-Malco, Georges, évêque d'Arabie, Jacques d'Edesse, parmi les jacobites, sont désignés comme ayant traduit, analysé ou commenté Aristote. La plupart de ces travaux, effacés par ceux des philosophes arabes, ont péri. On trouve cependant dans les manuscrits du *British Museum*, sous le nom de Sergius de Résine, *évêque et archiatre*, une série de traités péripatétiques, adressés à un certain Théodore, entre autres un cours complet de logique en sept livres, des traductions et des analyses de Galien, une traduction du *Traité du monde à Alexandre*, etc. (n[os] 14658, 14660, 14661); sous le nom de Sévère de Kinnesrin, un traité du syllogisme et des scolies sur le Περὶ ἑρμηνείας (n° 14660); sous le nom de Georges, évêque d'Arabie, un vaste commentaire sur l'*Organon* (n° 14659). Athanase et Jacques d'Edesse sont les auteurs de traductions de l'*Organon* ou d'autres écrits péripatétiques, que l'on trouve plus fréquemment dans les manuscrits.

En général, on le voit, les Syriens s'arrêtèrent aux premières pages de l'*Organon*. Ils s'étendent démesurément sur le Περὶ ἑρμηνείας, qui semble avoir été à leurs yeux le traité le plus essentiel; les dernières parties de l'*Organon* sont fort écourtées. Ils semblent même, préférer au texte pur d'Aristote des abrégés, des traités de seconde main, dans le genre des *Catégories* prétendues de saint Augustin, et de ces traités de dialectique de Boëce, de Cassiodore, d'Alcuin, qui eurent tant de vogue durant la première moitié du moyen âge. Quant aux autres parties de l'encyclopédie péripatétique, ils ne les connaissent

que par des extraits et des analyses fort incomplètes. On ne peut mieux comparer la fortune d'Aristote chez les Syriens qu'à sa fortune durant la première période de la philosophie scolastique. Aristote est pour les Syriens ce qu'il est pour Alcuin, ce qu'il est pour Abailard, exclusivement *logicien*. Ce n'est que par les traductions arabes du IXe siècle que les œuvres d'Aristote ont été connues de l'Orient, comme ce n'est que par les traductions latines du XIIe siècle qu'il est devenu pour l'Occident le maître de toute science.

Parmi les commentateurs d'Aristote, les Syriens ont traduit Philopon et Nicolas de Damas; mais ils n'en ont pas fait un usage fort étendu. Quant aux autres écoles de la Grèce, les Syriens n'ont eu sur elles que les notions les plus vagues. Platon ne leur est connu que par sa renommée et par quelques opuscules apocryphes. Ils ont eu pourtant des traductions de moralistes et de poëtes gnomiques. Le manuscrit 14658 du *British Museum* contient des collections de sentences attribuées à Ménandre, à Pythagore et à Théano, tout à fait différentes de celles que nous possédons.

Mais c'est surtout par le rôle qu'ils ont joué dans l'initiation des Arabes à la philosophie, que les Syriens méritent d'occuper une place dans l'histoire de l'esprit humain. On peut dire sans exagération que cette initiation fut exclusivement leur œuvre. Dès l'époque de Mahomet et sous les Omeyyades, les nestoriens s'étaient acquis de l'importance auprès des Arabes par leurs connaissances médicales. Sous les Abbasides, ils obtinrent à la cour des khalifes un ascendant vraiment extraordinaire, et devinrent le principal instrument de leurs desseins civilisateurs. Il faut se rappeler que ce n'est que par une très-décevante équivoque que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à un ensemble de travaux entrepris en dehors de l'esprit arabe, sous l'influence d'une dynastie qui représente la réaction de la Perse contre l'Arabie, et à laquelle préside un khalife (Al-Mamoun) sur le salut duquel les musulmans rigides ont élevé des doutes sérieux. Les musulmans orthodoxes virent d'abord du plus mauvais œil ces études étrangères, et il s'écoula plus d'un siècle et demi avant qu'ils s'enhardissent à les cultiver pour leur propre compte. Jusque-là la science arabe resta le privilége de quelques familles syriennes et chrétiennes, Beni-Serapion, Beni-Mesue, Baktischouides, Honeinides, attachées presque toutes à la domesticité des khalifes, et par lesquelles fut accompli l'immense travail qui fit passer en arabe tout l'ensemble de la science et de la philosophie grecques. En parcourant les listes de traducteurs qui nous ont été conservées, on voit que tous, presque sans exception, étaient chrétiens et Syriens, et l'on arrive à ce résultat, qu'aucun musulman ne participa à ce premier travail et n'eut connaissance de la langue grecque. La plupart de ces traductions se faisaient par l'intermédiaire du syriaque; souvent le même traducteur exécutait les deux versions, syriaque et arabe. Ainsi l'école de Honein fit passer successivement dans les deux langues tout le corps du péripatétisme, dont les Syriens n'avaient possédé jusque-là que la partie logique, encore d'une manière incomplète. Mais il est arrivé que les traductions syriaques, qui à côté des traductions arabes n'offraient qu'un mince intérêt, ont toutes disparu; c'est par erreur que l'on a cr

la bibliothèque Laurentienne possède quelques parties de l'œuvre de Honein. Plus tard, au xe siècle, quand on éprouva le besoin de refaire les versions arabes d'Aristote, ce sont encore deux Syriens, Abou-Baschar Mata et Jahya-ben-Adi, que l'on trouve à la tête de ce travail.

Tel est donc le rôle des Syriens dans l'histoire de la philosophie : continuateurs immédiats de la philosophie grecque en décadence au vi[e] siècle, ils la prennent au point où ils la trouvent, réduite presque à la logique d'Aristote, et la transmettent ainsi aux Arabes. Les Syriens, non plus que les Arabes, n'ont *choisi* Aristote pour leur maître; les uns et les autres l'ont reçu de la tradition des écoles grecques. On peut dire que le moment décisif où se fonde l'autorité d'Aristote et où commence la scolastique, est celui où la seconde génération de l'école d'Alexandrie, se porte vers le péripatétisme. C'est sur ce prolongement de l'école d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de soudure de la philosophie syriaque avec la philosophie grecque, et de la philosophie arabe avec la philosophie syriaque. Dans aucun des deux passages, il n'y eut création ni spontanéité; il y eut transmission et acceptation d'un système d'études déjà consacré et envisagé comme la forme nécessaire de toute culture intellectuelle.

La philosophie syriaque se confond désormais avec la philosophie arabe. Quelques Syriens, toutefois, continuèrent encore à écrire sur la philosophie dans leur langue savante. Tel fut Grégoire Barhebræus (1226-1286), connu comme historien arabe sous le nom d'Abulfaradj. Cet écrivain, le plus fécond sans contredit que la Syrie ait produit, représente exactement cette manière de fondre le texte d'Aristote dans une paraphrase continue, qui est celle d'Albert le Grand. Son encyclopédie, intitulée le *Beurre de la sagesse*, comprend l'ensemble complet de la discipline péripatétique, et ses innombrables traités de philosophie ne sont de même que des remaniements du texte aristotélique. Il n'y faut chercher aucune originalité, non plus que dans les écrits d'Ebedjesu, patriarche de Nisibe (mort en 1318). Aujourd'hui encore l'*Isagoge* de Porphyre et le Περὶ ἑρμηνείας sont des livres classiques chez les Chaldéens ou Syriens orientaux. Quant aux Maronites, ils sont toujours restés étrangers aux études philosophiques.

Les manuscrits de philosophie syriaque sont assez rares. La bibliothèque Laurentienne seule, en Europe, pouvait passer pour assez riche en ce genre, avant que le *British Museum* eût acquis la précieuse bibliothèque de Sainte-Marie-Deipara de Nitrie, laquelle a rendu à la science une foule de textes que l'on croyait perdus. L'auteur de cet article a publié, d'après les renseignements puisés dans ces manuscrits, une thèse latine, *De philosophia peripatetica apud Syros*, in-8°, Paris, 1852. La *Bibliothèque orientale* d'Assemani et les deux opuscules de MM. Wenrich et Fluegel, sur les traductions d'auteurs grecs en langues orientales, contenaient déjà quelques renseignements épars sur ce sujet.

E. R.

SYSTÈME (σύστημα, de σύν avec, et de ἱστάναι, placer, élever; littéralement, construction, la réunion de plusieurs choses en un seul tout). On appelle ainsi, non-seulement en philosophie, mais dans toutes les

autres sciences, une réunion d'idées et de raisonnements tell liés entre eux, qu'ils ne peuvent se comprendre complétement l sans les autres, et qu'ils découlent tous ensemble de certains p pes communs. Mais pourquoi éprouvons-nous le besoin de rang idées dans cet ordre, et notre esprit ne trouve-t-il le repos qu l'unité? parce que nous croyons que le même ordre, que la unité est dans la nature des choses : c'est ainsi qu'on pa astronomie de divers systèmes planétaires; en anatomie, d'un sy nerveux, d'un système ganglionaire. Le mot *système* a donc un ble emploi : il s'applique tout à la fois à nos idées ou à nos con sances, et aux objets de nos connaissances; et dans l'un et l'aut il présente le même sens, il exprime les mêmes rapports.

Maintenant, que faut-il penser de tout ce qui a été dit et se di core tous les jours contre l'esprit de système? L'esprit de sys doit-il être banni de la science? Autant vaudrait dire qu'il faut b de la science l'esprit d'ordre et d'unité; ou, mieux encore, autant drait supprimer la science elle-même; car, sans unité et sans o en un mot sans système, la science n'existe pas, et il ne reste place que des idées confuses, que des jugements stériles, isol sans preuves. Cela est évident pour les mathématiques, c'est-à les sciences les moins accessibles à l'erreur et qu'on qualifie pa lièrement d'exactes : car la certitude absolue qui leur est propre précisément de ce qu'elles forment une chaîne non interrompue d ductions, suspendue à un petit nombre de définitions et d'axi Cela est également vrai des sciences physiques, et, en général toutes les sciences d'observation, quoique par une raison toute rente. En effet, il n'existe pas dans la nature un seul fait ni un objet absolument isolé et indépendant, mais tous s'engendrent o moins se modifient les uns les autres : comment donc prétendri nous les connaître tels qu'ils sont, si nous ne les connaissons pas leurs rapports? De plus, parmi ces rapports, les uns sont partic et accidentels, les autres généraux et invariables : comment conc et retenir les premiers, s'ils ne sont subordonnés aux derniers e les uns aux autres comme des conséquences à leurs prémisses? importe que les conséquences soient connues avant les prémisses o faits avant les lois; le lien qui les unit n'en est pas moins réel e cessaire. Que dirons-nous de la philosophie, dont l'objet propre rechercher le principe de tous les principes, c'est-à-dire le seul q digne de ce nom, et ce qu'il y a de commun à toutes nos connaiss Une telle science n'est-elle pas la plus haute expression de l'id nous nous formons d'un système? Une philosophie sans systèm qu'un empirisme grossier, qui équivaut à la négation même de philosophie. La philosophie, pendant longtemps, n'a pas été chose que la science en général, et ses premiers systèmes sont le miers essais des différentes sciences particulières : du système est sortie la physique; du système pythagoricien, les mathém et l'astronomie; du système éléatique, la métaphysique prop dite.

Ce qui est vrai, c'est qu'il y a deux espèces de systèmes: l légitimes, et les autres qui ne le sont point. Les premiers comm

par l'analyse, c'est-à-dire par l'observation, et finissent par la synthèse, une synthèse qui s'applique exactement aux faits et aux rapports constatés par l'analyse. Les autres, au contraire, voulant commencer par la synthèse et se passer de l'analyse, débutent, en effet, par l'hypothèse : car ce que l'esprit ne tire pas de la nature même des choses par une observation rigoureuse, il est obligé de l'inventer. A vrai dire, une hypothèse n'est pas même une invention, mais un fait unique ou un petit nombre de faits mal étudiés dont on veut faire dériver tous les autres. Ce n'est donc pas l'esprit de système, mais l'esprit d'hypothèse qu'il faut bannir de la philosophie et de toutes les autres sciences.

Les systèmes de philosophie, si nombreux et si variés qu'ils soient en apparence, peuvent tous se réduire à quelques types généraux qu'on rencontre à toutes les époques de l'histoire, et qui se développent, se transforment et quelquefois se mêlent sans jamais changer au fond. En logique, car c'est de là que tout le reste dépend, il n'y a que trois systèmes principaux : celui qui consiste à admettre l'autorité de la raison et la possibilité de la science, c'est-à-dire le *dogmatisme;* celui qui consiste à nier ces deux choses, ou le *scepticisme;* et celui qui cherche la vérité dans une faculté supérieure à la raison, ou le *mysticisme.* En métaphysique, comme nous l'avons déjà remarqué (*Voyez* MÉTAPHYSIQUE), on distingue : le *dualisme,* qui considère comme deux principes éternels, et non moins nécessaires l'un que l'autre, l'esprit et la matière; le *matérialisme,* qui ne reconnaît que la matière comme principe des choses; l'*idéalisme,* qui ne reconnaît que l'esprit ou plutôt la pensée; le *panthéisme,* pour qui la matière et l'esprit, les corps et les âmes, ne sont que des attributs et des modes, ou des aspects particuliers d'un principe unique; enfin le *spiritualisme,* qui reconnaît dans l'esprit, non-seulement la pensée, les idées, mais une puissance active, libre, personnelle, qui a créé la matière et le monde. La psychologie suit les destinées de la métaphysique et se confond le plus souvent avec elle, au moins en ce qui concerne la substance de l'âme. Enfin, en morale, les uns n'admettent pour règle que l'intérêt ou le plaisir, c'est-à-dire la voix des sens, ce sont les *épicuriens;* les autres, la raison, le devoir, ce sont les *stoïciens;* et d'autres le sentiment ou l'amour, dont la plus haute expression, en morale comme en logique, est le *mysticisme.* On peut arriver à des types plus généraux encore : car tout système se rattache ou aux sens, ou au sentiment, ou à la raison, ou enfin à la conscience, qui embrasse et qui domine toutes les autres facultés. Les sens nous donnent le matérialisme, le sensualisme, l'épicurisme, le scepticisme; le sentiment nous donne le mysticisme; la raison, détachée des autres facultés et employée toute seule, dans ses principes abstraits, conduit à l'idéalisme et au panthéisme. La vraie philosophie est celle de la conscience, qui consacre, en psychologie, l'idée de la liberté; en métaphysique celle de la création, et réunit, en morale, le devoir avec le sentiment.

T

TATIEN, ami et disciple de saint Justin, né en Assyrie, vers l'an 130 de J.-C., fit dès sa jeunesse une étude sérieuse et approfondie de la littérature et de la philosophie des Grecs. Après avoir, dans de longs voyages, visité les villes les plus célèbres de l'Orient, il se rendit à Rome, comme au centre des lumières. C'est là qu'il connut saint Justin et qu'il embrassa le christianisme. Peu après le martyre de son maître, il quitta Rome et retourna dans l'Assyrie, sa patrie, où il mourut vers l'an 176. Quand on suit Tatien dans les phases diverses de sa vie, on reconnaît en lui un esprit curieux et inquiet, qui ne put s'arrêter à rien, pas même à la vérité. En cherchant une idée de perfection, il finit par tomber dans l'ascétisme, et fonda la secte des encratites, se séparant ainsi de la doctrine chrétienne, dont il avait été un ardent apôtre.

Sa conversion au christianisme fut le résultat d'une étude longue et sérieuse de toutes les religions et de toutes les sectes philosophiques, mises en regard avec la religion nouvelle. La comparaison qu'il fit des mœurs et des idées des peuples païens avec celles des chrétiens fut tout à l'avantage de ces derniers. C'est alors, vers l'an 168, qu'il composa son *Discours contre les Grecs*, le seul de ses ouvrages qui nous soit parvenu. Ce livre a pour but de prouver l'ancienneté et l'excellence du christianisme et sa supériorité sur toutes les autres doctrines. Tatien s'efforce de prouver que les Grecs se vantent à tort d'avoir donné naissance aux sciences et aux arts; il prétend qu'ils ont appris des peuples étrangers tout ce qu'ils savent; qu'au lieu de perfectionner les sciences, et en particulier la philosophie, ils l'ont altérée et en ont fait un mauvais usage. Il reproche amèrement aux philosophes les contradictions de leurs sectes diverses; puis il développe, en opposition, la doctrine chrétienne de Dieu et du Fils de Dieu, non sans y mêler beaucoup d'idées platoniciennes, notamment celle des trois essences dont se compose l'homme, savoir : le corps, qui est formé de la matière; l'âme matérielle et l'esprit divin. Tout ce morceau est écrit d'ailleurs avec violence et respire une sorte d'inimitié contre la civilisation grecque. L'auteur y exhale surtout son indignation contre les mœurs relâchées qui régnaient encore à Rome, et contre la licence effrénée répandue alors parmi les païens.

Après avoir continué quelque temps à Rome l'enseignement de son maître, Tatien se retira dans sa patrie, où il commença, l'an 170, à répandre les premiers germes de son hérésie; car la naissance de l'hérésie des montanistes, que les témoignages les plus respectables s'accordent à rapporter à l'an 171, paraît un peu plus récente que celle de Tatien. Celui-ci jeta les fondements de la secte des encratites, qui de la Mésopotamie s'étendit dans les provinces de l'Asie Mineure, et en Occident, jusque dans les Gaules et dans l'Espagne. Le nom d'*encratites* fut donné aux sectateurs de Tatien, en raison de la continence et

de certaines abstinences qu'il leur imposait. S'appuyant sur ce passage de l'*Epître aux Galates*, c. VI, ✝ 87 : « Celui qui sème dans la chair recueillera la corruption de la chair, » il proscrivit le mariage à l'égal de l'adultère : il interdit à ses disciples l'usage de tout ce qui avait en vie; il leur interdit aussi l'usage du vin, se fondant sur ce que le prophète Amos reproche aux Juifs d'en avoir fait boire aux Nazaréens.

Dans sa doctrine entraient plusieurs dogmes empruntés à quelques autres sectes. Il admettait avec Marcion deux dieux : l'un bon, l'autre mauvais, et dont l'un était subordonné à l'autre. Dans l'explication qu'il donnait de la création du monde, il paraît s'être inspiré des rêveries des valentiniens. Ceux-ci disaient que le vrai Dieu avait tout créé par son Verbe, en employant toutefois le ministère d'un démiurge ou créateur, qu'ils supposaient avoir ignoré ainsi l'opération de la divine sagesse, en sorte qu'il se parût à lui-même seul créateur. Tatien disait d'une manière un peu différente, mais non moins erronée, que ce mot de l'Ecriture, *fiat lux*, était un vœu et une prière et non un commandement : de là ce mot de Tertullien, que « tout en lui respire le valentinianisme. » En effet, outre ce démiurge qui ne fait pas la lumière, mais qui désire qu'elle se fasse, Tatien admettait aussi l'intervention des éons dans le développement du monde, et partageait l'opinion des *dokètes*, que le corps du Christ n'est qu'une apparence.

Il s'était séparé des païens, parce qu'il les voyait en lutte et en contradiction les uns avec les autres; il s'attacha aux chrétiens, parce qu'il crut trouver en eux l'unité de doctrine et d'autorité. L'idéal qu'il cherchait, c'est-à-dire le modèle parfait de la vie en commun, ne lui paraissant pas non plus exister là, il s'adressa à une secte qui lui promettait d'entretenir dans son âme les mœurs les plus pures, à l'aide de la plus austère continence. C'est alors qu'il composa son livre, aujourd'hui perdu, *de la Perfection selon le Sauveur*. Il y condamnait le mariage comme une impudicité; il y mettait en regard l'ancien et le nouvel homme : celui-ci vivait selon les préceptes d'un dieu différent de celui de l'homme ancien, à qui il reprochait la sensualité, l'usage du vin, le luxe des habits. Le germe de ces erreurs se trouvait déjà dans son *Discours contre les Grecs*, où il prétendait que la sagesse des philosophes païens était empruntée des livres hébreux.

Il y a dans la doctrine de Tatien un fond de tristesse; il semble croire que l'âme humaine appartient naturellement aux ténèbres, et que lorsqu'elle est abandonnée à elle-même, elle penche vers la matière; qu'elle tombe alors sous la domination des mauvais génies, et s'adonne au culte des idoles. L'esprit de Dieu ne réside pas dans tous les hommes; il s'est uni à quelques justes seulement; et par eux les autres hommes ont connu ce qui était caché. Au fond de cette séparation profonde entre ceux qui possèdent dans leur sein l'esprit divin et immortel, et ceux qui ne participent pas à cet esprit, réside un principe analogue à celui qui creusait une séparation non moins profonde entre les Grecs et les Orientaux, que Tatien appelle dans sa langue les barbares. Ici encore apparaît la distinction que les gnostiques reconnaissaient entre les hommes *spirituels* et les hommes *psychiques*. Or, le christianisme, qui s'adressait à l'humanité tout entière, ne pouvait admettre une telle séparation. A...R.

TAULER (Jean), né en 1290 à Strasbourg, entra en 1308 aux dominicains, étudia au collége de Saint-Jacques, puis quitta les maîtres de Paris pour suivre à Strasbourg les leçons d'Eckart. Il y vécut dans l'intimité de plusieurs frères dominicains d'Alsace, qui cherchaient à rendre pratique et populaire le mysticisme spéculatif d'Eckart. Il s'associa à eux pour prêcher le renoncement au monde, l'imitation de Jésus-Christ, et l'union de l'âme avec Dieu. En 1338, dans la querelle de Louis de Bavière et de Jean XXII, il fut du petit nombre des dominicains qui continuèrent, malgré l'interdit, à célébrer le culte. En 1340, il entra en relation avec les Vaudois; il étendit parmi eux l'association mystique des *Amis de Dieu*, qui voulaient pour le peuple, alors délaissé par le clergé, un culte plus pur et plus simple, et la prédication dans la langue vulgaire. Nicolas de Bâle, chef des Amis de Dieu vaudois, qui fut brûlé plus tard comme hérétique en France, trouvant Tauler encore trop timide, prit peu à peu sur lui un grand empire, et lui fit pratiquer plus ouvertement les conséquences de sa doctrine mystique. Toutefois, Tauler resta en apparence fidèle à l'Eglise, sans jamais se laisser entraîner vers l'hérésie des begards, ou frères du libre esprit, que maître Eckart avait tenté d'introduire au sein de l'Eglise. Il manifesta même une répugnance constante contre le panthéisme, vers lequel inclinaient toujours les théories renouvelées de l'école d'Alexandrie.

Les œuvres principales de Tauler, sont :

1°. Des sermons, la plupart manuscrits, conservés à Strasbourg, à Cologne, à Munich, à Vienne, à Berlin, à Leipzig. La première édition parut à Leipzig en 1498. Laurent Surius, chartreux de Cologne, la paraphrasa en latin en 1548;

2°. L'*Imitation de la pauvre vie de Jésus-Christ*, exposition, sous une forme encore scolastique, de la théorie et de la pratique du mysticisme de Tauler, publiée à Francfort en 1621, puis en 1833.

Les sermons de Tauler ne manquent point d'éloquence. Dans ses dernières années surtout, il quitte les abstractions métaphysiques pour les conseils de morale pratique, sans tomber dans l'ascétisme de Suso ou les rêveries contemplatives de Ruysbroeck. Il s'élève aussi fortement contre le relâchement des mœurs et de la discipline du clergé. — Le livre de l'*Imitation* est un monument curieux des doctrines philosophiques du XIVe siècle, et, par conséquent, celle des œuvres de Tauler sur laquelle nous devons le plus insister.

Chez tous les mystiques allemands de cette époque, Eckart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, le dogme chrétien n'est que le cadre, la *forme* dont la spéculation découvrira le sens, le contenu métaphysique. Chez tous, Dieu est conçu, à la manière des alexandrins, comme l'Unité ineffable, qui se développe nécessairement, et se manifeste dans la Trinité.

Dieu se connaît, se différencie de lui-même par l'intelligence, le Verbe; et annule cette différence, rentre en lui-même, par l'amour. Les créatures émanent de Dieu et retournent à lui.

Mais Tauler insiste fortement sur la distinction nominale du Créateur et de son œuvre, sur l'indépendance de Dieu, croyant échapper par ces contradictions verbales au panthéisme qui l'attire.

L'homme est l'image de la Trinité.

Par la mémoire, ou plutôt la réminiscence, il retient le souvenir de Dieu et espère le recouvrer.

Par la raison, il a foi en Dieu et le connaît médiatement.

Par l'amour ou la volonté, deux facultés que Tauler confond l'une avec l'autre, comme tous les mystiques, il tend vers Dieu.

Enfin, cette Trinité, cette triple faculté devient une par la syndérèse, ou vue suprême immédiate de Dieu, sorte d'extase.

Cette division est le résultat du péché, qui de possible est devenu actuel, réel, par la libre volonté de l'homme.

L'instrument de la régénération, c'est le détachement absolu, l'abstraction, l'ignorance savante et volontaire de toutes les choses créées, condition de la véritable et divine science. Cette abstraction théorique, jointe à l'abnégation pratique, constitue la vraie et féconde *pauvreté* qui *déifie* l'âme humaine et la fait consubstantielle à Dieu, imparfaitement durant cette vie, mais absolument après la mort.

On voit que ce qui caractérise le mysticisme de Tauler c'est un effort constant pour sauvegarder le libre arbitre, et échapper à la prédestination et au panthéisme. Ce n'est qu'au prix de contradictions choquantes en théorie, et grâce à ses tendances morales et pratiques, qu'il atteint à peu près ce but.

L'influence de Jean Tauler fut grande sur ses contemporains. On l'appelait *le docteur illuminé*. On le prenait pour arbitre dans les différends. Son dévouement fut admirable pour les malades dans la peste noire qui désola Hambourg en 1348. Après quelques persécutions supportées avec courage et noblesse, il mourut entre les bras de sa sœur, religieuse au couvent de Saint-Nicolas-aux-Cordes, à Strasbourg, en 1361.

Le meilleur travail, et, pour ainsi dire, le seul accessible, sur Jean Tauler, c'est le savant mémoire de M. Schmidt sur le mysticisme allemand au XIVe siècle, imprimé dans les *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques*, 1847, t. II, *Savants étrangers.*

TAURELLUS (Nicolas), naquit à Montbéliard le 26 novembre 1547, étudia à l'université de Tubingue la philosophie et la théologie, puis se fit recevoir à Bâle docteur en médecine. Il était attaché, en cette qualité, à la personne du duc de Wurtemberg, lorsque les théologiens, irrités par l'indépendance de ses opinions, excitèrent contre lui une cabale à laquelle il fut obligé de céder. Il retourna à Bâle, où il occupa une chaire de philosophie et de médecine jusqu'en 1580, époque où il fut appelé à Altdorf pour y enseigner les mêmes sciences. Il mourut de la peste qui ravagea cette dernière ville en 1606.

Taurellus est un des esprits les plus ardents et les plus libres de cette époque de liberté et d'enthousiasme qu'on appelle la Renaissance. Chez les uns, il passait pour un socinien; chez les autres, pour un athée. Il n'était qu'un ennemi de la routine et de la philosophie d'Aristote, telle qu'on la comprenait jusqu'alors, entourée d'une sorte de consécration religieuse, tant dans les écoles protestantes que dans les écoles catholiques. Il se demandait comment l'éternité du monde enseignée par le philosophe de Stagire pouvait se concilier avec le dogme biblique de la

création. Il ne pouvait comprendre que ce qu'on regardait comme vrai en philosophie pût être faux en théologie, et réciproquement. Il ne reconnaissait, au contraire, qu'une seule vérité, se manifestant à la fois par la raison et par la révélation, par la philosophie et par la théologie. Ces deux sciences, selon lui, loin de se contredire, devaient donc se prêter un mutuel appui. Mais quel est l'objet propre de chacune de ces deux sciences, et quelles sont les limites qui les séparent? Tel est le problème qu'il faut résoudre pour réussir dans cette conciliation. Taurellus commence par déterminer l'objet de la philosophie, ou, ce qui revient au même, la puissance naturelle de la raison.

La philosophie, dit-il dans son principal ouvrage (*Philosophiæ triumphus*, in-8°, Bâle, 1573); la philosophie n'est pas la propriété de tel ou tel philosophe, pas plus d'Aristote que d'un autre, elle appartient à l'esprit humain : *Humanæ menti, non Aristoteli, est adscribenda*. Aussi ne faut-il pas lui attribuer les erreurs qui ont été soutenues sous son nom. Elle est au-dessus de toutes les opinions personnelles et de tous les systèmes particuliers; elle est la raison même, ou la connaissance que nous peut donner des choses divines et humaines la faculté émanée de l'intelligence par la voie infaillible du raisonnement. Cette faculté ne peut être mise en doute, et il est incontestable qu'elle est née avec nous; car elle est l'essence même de l'âme; l'âme ne saurait la perdre sans cesser d'exister. Des causes extérieures, des obstacles physiques peuvent gêner son action; elle peut être développée dans différents sens et à différents degrés, par différents genres d'éducation; mais rien n'est capable de la détruire. Taurellus est donc contraire à cette proposition d'Aristote universellement consacrée dans les écoles, que l'âme est une table rase et que toutes les idées lui viennent du dehors. Comment une substance immatérielle peut-elle être comparée à une table ou à la toile encore blanche d'un peintre? Comment soutenir que l'âme se borne à réfléchir les images qu'elle reçoit du monde extérieur? L'âme ne peut penser sans agir; elle est une substance essentiellement active, et son activité se manifeste par l'intelligence autant que par la volonté. Tout ce qu'elle comprend véritablement est sa propriété et sa conquête. Par cette doctrine, qui fait penser involontairement à celle de Maine de Biran, Taurellus ne se sépare pas moins de Platon que d'Aristote. La connaissance vraie étant le fruit de notre activité, c'est-à-dire de l'analyse et du raisonnement, n'est pas plus une réminiscence qu'un résultat de la sensation. Il y a cependant une certaine analogie entre la connaissance et la réminiscence : car nous portons au fond de notre âme le principe de tout savoir, qui se développe par les opérations de l'intelligence, sous l'excitation du monde extérieur. Sans les objets sensibles qui viennent frapper nos sens et éveiller notre attention, notre âme resterait comme engourdie au sein de la matière cérébrale.

La théologie diffère complétement de la philosophie par son principe et son but. Le principe de la philosophie est, comme nous venons de le voir, le raisonnement, la démonstration; le principe de la théologie, c'est l'autorité ou la foi. La philosophie a pour but la science, c'est-à-dire la simple connaissance de la puissance de Dieu et de ses autres attributs. La théologie est la révélation de sa volonté. L'une

nous fait connaître ce qu'il nous faut penser de lui, l'autre ce qu'il faut faire pour lui obéir. *Theologiam divinæ voluntatis revelatione definimus et philosophiam Dei cognitione.* (*Philosophiæ triumphus*, p. 88.) C'est exactement la même distinction que nous trouvons plus tard dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Entre deux puissances aussi différentes, il n'y a aucune contradiction possible, l'une s'adressant à notre entendement, l'autre à notre liberté. De plus, la théologie peut aussi en appeler au raisonnement : c'est tout ce qui est vrai ou susceptible de démonstration; et il n'est pas à craindre que ses arguments viennent heurter ceux de la philosophie, puisqu'ils s'appliquent à des objets tout différents. Cependant la théologie ne peut se passer des vérités philosophiques et les suppose nécessairement. Ainsi il faut savoir que Dieu existe, qu'il est tout-puissant, qu'il compte au nombre de ses attributs la bonté et la justice, avant de pouvoir admettre qu'il s'est révélé aux hommes d'une manière extraordinaire, qu'il leur a envoyé son Christ pour les racheter du péché, qu'il se laisse toucher par leurs prières et par leurs larmes. Au reste, Taurellus, conformément à la distinction que nous avons signalée plus haut, n'hésite pas à attribuer à la philosophie et à l'intelligence naturelle de l'homme une grande partie des dogmes sur lesquels repose aussi la théologie : l'unité de la substance et la trinité des personnes en Dieu, la création du monde sans aucune matière préalable, la création du genre humain, l'accord de la miséricorde et de la justice divine. « Ces vérités, ajoute Taurellus (*ubi supra*, 3e partie, p. 216), sont parfaitement philosophiques, parce qu'elles peuvent être démontrées d'une manière certaine par le raisonnement; mais elles sont aussi théologiques, parce que la plupart ne les connaissent que par la tradition et n'y croient que sur l'autorité de Dieu. » La raison par laquelle l'âme atteint à ces hauteurs, c'est qu'elle est une substance simple qui ne peut se connaître elle-même sans connaître Dieu, et tout ce qu'elle connaît elle le doit à elle-même; car, encore une fois, elle ne peut connaître sans agir; elle n'est pas une substance inerte (*ubi supra*). Fidèle à ces principes, Taurellus ne nous présente guère, dans la suite de ses ouvrages, qu'une démonstration philosophique des principaux dogmes du christianisme et une réfutation des doctrines d'Aristote qui leur sont contraires. Il va sans dire qu'il fut aussi peu goûté des théologiens que des philosophes.

Outre l'ouvrage que nous venons d'analyser, *Philosophiæ triumphus*, Taurellus a laissé les écrits suivants : *Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam christianæ religionis explicatæ, emendatæ et completæ*, in-8°, Hanovre, 1596; — *Alpes cæsæ, hoc est Andreæ Cæsalpini monstrosa et superba dogmata discussa et excussa*, in-8°, Francfort-S.-M., 1597; — *Cosmologia*, in-8°, Amberg, 1603; — *Cronologia*, in-8°, ib., 1603; — *De rerum æternitate*, in-8°, Strasbourg, 1604. Voyez aussi l'apologie de Feurlin, *Dissertatio apologetica, pro Nic. Taurello*, in-4°, Nuremberg, 1734.

TAURUS, surnommé Calvisius, originaire de Béryte, près de Tyr, d'où lui est venu aussi le surnom de Berytius. C'est un philosophe platonicien du deuxième siècle de l'ère chrétienne, qui tenait

école à Athènes, sous le règne d'Antonin le Pieux, et comptait parmi ses disciples Aulu-Gelle. Aussi le peu que nous savons de lui le devons-nous principalement à cet écrivain, qui parle fréquemment et toujours avec respect de son ancien maître. Taurus Calvisius s'appliquait surtout dans son enseignement à expliquer les dialogues de Platon et à distinguer la doctrine de ce philosophe de celle d'Aristote, et de celle des stoïciens. Il a écrit plusieurs ouvrages, entre autres un commentaire en trois livres sur *le Gorgias* de Platon, mais dont il n'est pas resté un seul fragment. Nous savons seulement, par Aulu-Gelle, que, s'occupant de l'utilité des châtiments, il leur assignait un triple but : 1° améliorer le coupable, 2° venger l'offensé, 3° servir d'exemple.

X.

TÉLÉOLOGIE (de τέλος, fin, et λόγος, discours, science : la science des fins). On appelle ainsi la philosophie appliquée à la connaissance des fins de la création et de chaque être en particulier, ou la considération philosophique du but final des choses. Mais cette considération ne peut pas donner naissance à une branche particulière de la philosophie, car la fin de l'homme est l'objet propre de la morale, et les diverses fins que la nature se propose dans l'organisation de chaque être se ramènent à une seule question : l'usage qu'on peut faire des causes finales dans les sciences naturelles. Cette question a été traitée ailleurs. *Voyez* CAUSES FINALES.

TELESIO (Bernardino), naquit en 1508 à Cosenza, en Calabre, d'une ancienne et illustre famille. Son oncle, Antoine Telesio, savant humaniste, lui donna une instruction classique des plus étendues, à Milan, puis à Rome. A Padoue, vers 1527, il s'adonna avec ardeur aux études philosophiques et mathématiques; et revenu à Rome, vers 1535, il prit, dans le commerce journalier qu'il entretint avec Bandinelli et Jean della Casa, la résolution de fonder une science de la nature plus vivante et plus réelle que la physique officielle, c'est-à-dire que celle d'Aristote. L'exécution de ce projet fut toutefois retardée par le mariage de Telesio et par des chagrins domestiques. Ce fut à Naples, dans le palais d'un de ses amis, Ferdinand Caraffe, duc de Nocera, que le novateur produisit ses opinions, et qu'il réunit un certain nombre de gens d'esprit et du monde en une académie libre, appelée tour à tour l'*Académie de Telesio*, ou l'*Académie de Cosenza*. Avant de fonder cet institut, il consigna le résultat de ses observations et de ses réflexions dans un ouvrage intitulé *De natura rerum juxta propria principia* (in-4°, 1565). Cet ouvrage, composé d'abord de deux livres, plus tard de neuf (1586), excita une vive sensation, non-seulement par son contenu, mais par son langage net et clair; il provoqua une violente polémique dans laquelle les aristotéliciens, et plus encore les moines d'ordres divers, déployèrent une triste et industrieuse animosité. Effrayé par l'orage qu'il avait soulevé, Telesio se retira dans sa ville natale, et bientôt après fut en proie à une mélancolie qui l'enleva, en 1588, au culte enthousiaste de ses compatriotes. Il méritait la réputation d'un esprit judicieux, précis et savant; d'un caractère ferme, prudent, sage et aimable; et parmi les philosophes

mporains il se distinguait autant par la modestie simple et grave
s mœurs, que par la tranquille sobriété de son génie.
tre son principal ouvrage, dont la meilleure édition, en neuf li-
date de 1586, il publia une série, devenue très-rare, d'opuscules
crés à diverses questions de philosophie naturelle. Après sa mort,
ni Antoine Persio édita quelques autres de ses traités de physique
: physiologie. Presque tous ces travaux furent mis à l'index
06, malgré la faveur particulière dont leur auteur avait joui à la
le Rome, laquelle lui avait offert jusqu'à l'archevêché de Cosenza.
doctrine du Calabrais, ce qu'il appelle ses *principes propres*, for-
deux parties, l'une critique, et l'autre positive. Dans la première
que particulièrement Aristote, en lui reprochant de donner pour
pes de pures hypothèses, des abstractions; de s'adresser à la
ı et non à l'expérience; de construire et d'imaginer, et non d'ob-
r et de découvrir; c'est-à-dire de suivre une méthode tout à fait
ée aux voies de la nature et aux vœux manifestes de la Divinité.
te méthode, il oppose la sienne, *l'intuition des choses et de leurs*
', la connaissance sensible des êtres réels, *entia realia*. L'analogie,
ection des vraisemblances, et même l'induction, sont déjà recom-
ées par Telesio, qui, pour cela, est appelé par Bacon le premier
e les modernes, *novorum hominum primus*.
ns la partie dogmatique de son ouvrage capital, il traite très-peu
ieu, beaucoup de l'homme, mais particulièrement du monde.
peut-on diviser son système en deux parties, en cosmologie et
thropologie.
ns la première de ces deux parties, il assigne trois principes à
ers, deux incorporels et actifs, le froid et le chaud, et un troi-
, purement corporel et passif, la matière. La chaleur lui est un
pe céleste, le froid un principe terrestre : l'une, la source du
ement et de la vie; l'autre, la raison de l'immobilité et du repos.
atière, cette base des corps, cet objet des deux agents incorpo-
n'est ni augmentée, ni diminuée en général; tandis que le froid
chaud se disputent sans cesse la prépondérance et triomphent
ı tour. Leur lutte a produit le ciel et la terre; tandis que le
ıt du soleil et de la terre fait naître les choses de second ordre,
que les animaux. Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est
possède seul une âme immortelle, divine, immédiatement inspi-
ar son créateur; pendant que les animaux ne sont remplis et
ıus que d'un esprit séminal, formé et nourri de leur semence
. Aussi l'homme ne peut-il pas être satisfait uniquement de la
ısion et de la connaissance des choses qui servent seulement à le
rver et à le faire jouir des biens matériels; il aspire ardemment à
qui n'ont pas d'utilité sensible, aux choses intellectuelles et mo-
: il n'est content qu'après être parvenu à contempler Dieu et ses
s, et à goûter d'avance l'avenir éternel et une immortalité bien-
use. Chez lui, la sensation n'est pas une simple impression des
ı matériels, elle est la perception des qualités mêmes de ces objets,
ême temps que des mouvements de l'intelligence percevante. Il a
ulté, d'abord de se retracer ce qui est absent, puis d'anticiper
l'avenir, en concluant, en induisant, en rapprochant ce que sa

mémoire lui rappelle comme analogue. Une âme est vertueuse, et non intelligente seulement, lorsqu'elle accomplit parfaitement ce qui est conforme à sa nature véritable. Elle est sublime, lorsqu'elle sait s'assimiler les qualités extraordinaires que la raison est forcée d'attribuer à Dieu. Pour qu'une âme parvienne à un tel degré de pureté et d'élévation, l'éducation et l'instruction ne suffisent pas; il faut que la nature l'y ait disposée par une faveur particulière.

On voit, par ce rapide exposé, combien le naturalisme de Telesio est incomplet. On voit surtout, qu'après avoir reproché à Aristote de s'être appuyé sur des hypothèses, il ne se fait pas faute de partir lui-même de suppositions également gratuites. Ainsi, les principes du froid et du chaud, empruntés d'ailleurs à Parménide, et ce troisième principe passif, qui ne mérite pas le titre de principe, la matière; leur séparation absolue, leur lutte permanente, leurs effets tantôt spirituels tantôt corporels, sont évidemment des conjectures semblables à ce qu'il appelle les rêves d'Aristote. Les contradictions ne font pas défaut non plus. Non-seulement il place à côté des deux facteurs essentiels de l'univers un élément matériel; mais, pour expliquer la nature de l'homme, il en admet ensuite un quatrième, savoir, l'âme immatérielle, directement créée par Dieu même, et devenant la forme de l'esprit humain et la source des passions et des pensées. Pour comble d'inconséquence, Telesio assigne à cette âme, spontanée et immortelle, une seule et même source de connaissances et de lumières, la sensibilité. En résumé, le philosophe de Cosenza est plus habile à critiquer qu'à découvrir.

Parmi ses disciples, il faut citer Campanella, Antoine Persio, Patritius, et beaucoup d'autres d'entre ses compatriotes moins connus et moins dignes de l'être. — *Voyez* un opuscule latin de l'auteur de cet article, *De Bernardino Telesio*, in-8°, Paris, 1850. C. Bs.

TÉMOIGNAGE HUMAIN. On appelle témoin la personne qui affirme la réalité d'un fait dont elle a connaissance : le témoignage est cette affirmation même; l'autorité du témoignage est la valeur et le poids de cette affirmation.

Le témoignage humain est le lien le plus puissant de la société. Tout individu reçoit ou transmet par ce moyen un nombre infini de vérités ou d'erreurs. De génération en génération, de peuples à peuples s'entrelace une chaîne infinie de témoignages vrais ou faux, sincères ou menteurs, qui met entre les intelligences humaines une solidarité qu'aucune catastrophe sociale ne peut détruire. L'autorité du témoignage rend seule possible l'éducation de l'enfant, assure la justice sociale, protége à la fois et l'accusé et la société; fonde par l'histoire l'identité des peuples et du genre humain; abrége les recherches du savant, et prépare aux hommes prudents une sagesse qui ne s'acquiert pas par la seule expérience.

Mais quels sont les fondements sur lesquels cette autorité repose; quels sont les principes par lesquels elle est légitime à nos yeux? Reid les a ramenés à deux. Le premier est l'inclination naturelle de l'homme à dire la vérité lorsqu'il n'est pas poussé au mensonge par quelque intérêt et quelque passion. Ce principe est très-puissant, quoiqu'on ne le

rque point, et on ne le remarque point précisément parce qu'il presque constamment : on ne fait attention qu'à ses infractions. rincipe est très-sensible dans l'enfance, qui est naturellement sin- et qui ne commence à mentir que lorsque l'expérience lui a ap- rue le mensonge peut être utile. Il est aisé de se convaincre de tence et de la force de ce principe en se demandant si l'on n'a pas plus de plaisir à dire le vrai qu'à mentir lorsque rien ne nous y ge. « La vérité, dit Reid (*Recherches sur l'entendement hu-*, c. 6 ; t. II, sect. 24 de la traduction française), est tou- sur le bord de mes lèvres : elle s'en échappe naturellement si m'y oppose. Pour qu'elle en sorte, il n'est pas besoin que j'aie it, des intentions bonnes ou mauvaises : c'est, au contraire, quand i aucun but, aucune intention, qu'elle sort le plus inévitable- . » Reid a donné à ce premier principe le nom de *principe de vé- ; le* second principe, qui répond à celui-là, est, toujours dans le ge de Reid, le *principe de crédulité*. De même que nous disons rellement la vérité, nous croyons aussi naturellement que les au- hommes sont disposés à la dire, et la disent en effet. Ni le men- , ni la défiance ne sont les premiers mouvements de l'esprit. ance croit tout, et dit tout ingénûment : elle apprend à douter ême temps qu'à mentir. Même après les avertissements nombreux xpérience, l'homme fait est toujours plus disposé à croire qu'à r.

is l'homme, quoique né pour la vérité, ne l'énonce pas toujours ses discours. Il trompe et il se trompe. L'erreur et le mensonge es deux vices qui corrompent la sincérité naturelle du témoignage. moin assure un fait ou une vérité. Mais a-t-il bien vu ce fait? a- ien examiné cette vérité? n'est-il pas dupe de son imagination, s sens, de ses passions? ou bien, sans être dupe lui-même, n'a- as quelque intérêt à duper les autres? Telles sont les questions e présentent devant chaque témoignage, et qui ne peuvent être ıes que par une critique sévère.

s règles de cette critique sont parfaitement connues. Puisque le té- nage peut être vicié, soit par l'erreur, soit par le mensonge, il e demander à quels signes on peut reconnaître la présence de ces choses. Or, l'erreur dans un témoin peut venir de deux sources : son ignorance en général, c'est-à-dire d'une certaine incapacité mprendre, de voir et d'observer; ou de son ignorance relative au articulier qu'il s'agit d'éclaircir. Il est certain d'abord que l'homme est pas éclairé, ou qui manque naturellement de jugement, ne voit en même les choses qu'il voit, et est incapable d'en raconter les détails justesse et exactitude. Il y a des esprits, même distingués, qui uent à tel point de l'esprit d'observation ou de la mémoire, qu'ils uvent retracer avec précision aucune des circonstances d'un fait ils ont été témoins. Pour voir il ne suffit pas d'avoir des yeux, il es appliquer avec attention sur les choses; et celui qui, soit dé- naturel, soit défaut d'exercice, manque de cette faculté d'atten- , sera toujours un témoin peu sûr, et un garant médiocre de la vé- d'un fait. Ce n'est pas que l'on doive absolument préférer, en fait émoignage, un savant à un témoin ignorant; il faut seulement avoir

soin d'interroger chacun sur les faits dont il peut déposer : c'est celui qui a vu qui est le vrai savant dans cette circonstance. Il faut donc examiner si le témoin sait bien la chose dont il parle, ou s'il l'ignore; ne consulter l'astronome que sur les révolutions des astres, le physicien sur les phénomènes physiques, l'artisan et le laboureur sur les détails de leur profession. Quand il s'agit d'éclaircir un fait particulier, les témoins les plus autorisés seront ceux qui étaient présents, fût-ce même un enfant : tant la connaissance spéciale du fait a plus de prix qu'une certaine capacité générale, qui n'a point à s'exercer dans la circonstance !

Mais il ne suffit pas que le témoin soit très-capable de connaître la vérité; il faut encore qu'il soit disposé à la dire : or, pour juger de la sincérité il faut examiner quelles raisons peuvent l'empêcher d'être sincère : d'abord, l'habitude du mensonge, c'est-à-dire une certaine disposition à tromper en général; en second lieu un intérêt particulier à tromper dans une circonstance donnée. En effet, tel homme, qui n'est point menteur par nature, peut l'être dans certain cas s'il y a intérêt; tel autre, au contraire, d'un caractère peu recommandable, sera sincère dans un cas particulier où rien ne le porte à mentir. Si un témoin d'un caractère honorable affirme un fait où il n'a nul intérêt, les deux conditions de la moralité du témoin seront réunies, et la confiance pourra être entière. La sécurité sera plus grande encore lorsqu'un témoin déposera contre son propre intérêt.

Mais quelles que soient les garanties de capacité et de sincérité que puisse offrir un témoin s'il est seul, il reste encore des raisons suffisantes de doute, sinon pour les faits d'un intérêt vulgaire, du moins pour les faits importants. Qu'une personne d'un caractère grave et sans nul intérêt vienne déposer d'un crime commis, ce témoignage respectable fera naître de fortes présomptions et peut-être une conviction morale dans l'esprit d'un juge. Mais la prudence ne permettrait pas de s'en rapporter à ce témoignage unique, et aucune loi humaine et juste n'autorise la condamnation d'un accusé sur lequel ne pèse d'autre charge que le témoignage d'un seul homme. La raison en est que l'on n'est jamais assez sûr de pénétrer dans l'esprit d'un homme pour se convaincre sans réserve ou qu'il a bien vu une chose, ou qu'il n'a aucun intérêt possible à affirmer l'avoir vue.

Le témoignage des hommes a un bien plus grand poids lorsque plusieurs témoins se rencontrent dans une même affirmation sur un même fait. Cependant, même cette rencontre de témoignages doit être soumise à une certaine critique; car il peut arriver que plusieurs témoins soient engagés par une même ignorance, une même passion, ou un même intérêt, à dire les mêmes choses. Si plusieurs témoins affirmant une chose, sont aussi incapables les uns que les autres d'observer avec exactitude et discernement les faits dont ils déposent; si l'imagination leur peint à tous le même fait sous les mêmes couleurs; si une même prévention, un intérêt commun, un esprit de corps les égare de la même manière, faudra-t-il croire à plusieurs témoins plutôt qu'à un seul? Assurément non. Que sera-ce donc si, à plusieurs témoignages, s'opposent des témoignages contraires? Le nombre des témoins se trouve compensé alors par leur partage. Il faut comparer les deux

ispositions et chercher de quel côté se rencontre non-seulement l'a-
antage du nombre, mais celui du poids : les témoignages les plus
:lairés et les plus désintéressés valent toujours mieux que les plus
ombreux. S'il ne se rencontre qu'un seul ordre de témoins et de dé-
sitions, il importe, avant de se fier tout à fait, d'examiner si les té-
oignages opposés n'ont pas pu être supprimés ou subornés ; il faut
mparer entre elles les dépositions des témoins, les contrôler les unes
ır les autres, les confronter, en un mot. La probabilité du témoignage
ıgmentera à mesure que, dans une plus grande différence d'origine,
: classes, de passions, d'intérêts, de lumières entre les témoins, se
ra voir une plus grande conformité dans leurs déclarations ; et si enfin
ınanimité de tous les témoins possibles, sur un fait qui a pu être connu
t discuté par un très-grand nombre de personnes, se rencontre cepen-
ant, sans aucun témoignage contraire, on peut considérer le fait
omme attesté et comme certain.

Mais il ne suffit pas, dans l'appréciation du témoignage des hommes,
e s'appliquer à l'examen des témoins. Il y a encore un élément dont
faut tenir compte, et qu'il faut mesurer et peser également : c'est
qualité et la nature du fait attesté. On a discuté sur cette question
savoir s'il faut avoir égard à la nature du fait, à sa vraisemblance
à sa possibilité, dans l'examen des témoignages. Suivant certains
itiques, l'autorité morale du témoin suffit, et, si elle est assurée,
est inutile de rechercher si le fait est possible et probable. Mais la
ıestion est précisément de décider si les conditions d'autorité exigées
ur un témoignage ne croissent pas nécessairement en raison de l'in-
raisemblance des faits ; si, à autorité égale, un témoignage qui af-
rme un fait tout simple, n'est pas plus facilement cru que celui qui nous
tteste un fait extraordinaire. Ici, le sens commun et l'expérience ne
issent aucun doute. Qu'une personne connue à peine nous raconte
n fait ordinaire de la vie, nous ne doutons point de ce témoignage
nique ; au contraire, qu'un ami, qu'une personne très-autorisée au-
rès de nous, vienne nous raconter des faits extraordinaires, comme,
ar exemple, qu'un somnambule a vu ce qui se passait à plusieurs
eues de l'endroit qu'il habite, qu'il a décrit des lieux qu'il n'avait
amais visités, qu'il a guéri des maladies par l'effet d'une seconde
ue ; ces sortes de prodiges nous laissent incrédules, quel que soit
e nombre des témoins qui les attestent, au moins jusqu'à ce que
ous ayons vérifié avec une sévérité inaccoutumée l'autorité de ces
émoignages. Il est donc hors de doute que, dans la pratique de la
ie, nous exigeons des conditions plus sévères dans les témoins, à
nesure que les faits deviennent plus difficiles à croire par leur rareté,
eur difficulté, enfin leur invraisemblance. Et, si le témoignage portait
ur des faits que nous considérons comme absolument impossibles,
ucun témoignage ne pourrait réussir à nous les faire croire. La seule
question est de savoir s'il y a aucun fait que nous puissions réputer
impossible, et qui doive ainsi légitimement provoquer une incrédu-
lité absolue. Au moins en est-il qui, approchant de l'extrême invrai-
semblance, exigent dans les témoins les dernières conditions possibles
d'exactitude et d'autorité.

L'autorité du témoignage variant ainsi selon le nombre et la qualité

des témoins, et selon la nature des faits, on a eu l'idée de soumettre au calcul ces diverses variations, et de traduire en formules mathématiques les degrés de probabilité du témoignage, selon les différentes circonstances où il se produit. Mais on peut dire, en général, que l'application du calcul aux choses morales offre beaucoup de difficultés et d'inconvénients; les qualités morales ne se traitent point comme des quantités abstraites. Il y a mille nuances délicates, mille différences insensibles qu'une vue juste et exercée par l'observation discernera mieux que ne pourrait le faire le calcul le plus certain. On peut demander s'il est possible d'exprimer autrement qu'en fractions arbitraires et fictives la valeur générale d'un témoignage humain. Le pourrait-on, reste à savoir s'il serait utile de le faire. En effet, vous ne pouvez représenter par une fraction exacte la probabilité de la véracité du témoin dans un certain cas, qu'autant que l'expérience vous a d'abord fourni toutes les données justes et précises dont se compose cette probabilité. Cette fraction dans laquelle vous exprimez l'idée complexe que vous avez de la véracité d'un témoin n'ajoute rien à l'exactitude de cette idée, puisqu'elle n'en est que le signe. L'idée doit être exacte pour que la fraction le soit, et dès lors la fraction n'est pour vous qu'une représentation approximative, toujours plus ou moins infidèle, du sentiment juste et vif que vous aura donné l'expérience, la connaissance du cœur humain, la connaissance particulière de tel homme, sur sa moralité, sa capacité, enfin sur toutes les conditions exigées dans le témoin. De même, la fraction qui exprime la probabilité du fait attesté n'est encore que l'expression de l'opinion que vous avez et qui est antérieure à toute traduction arithmétique. Par conséquent, toutes les données du calcul sont empruntées à l'expérience, surtout à cette expérience délicate, complexe, infinie, que l'on appelle la connaissance du cœur humain. Le calcul n'est donc d'aucun usage quant aux données du problème. Mais ces données une fois acquises, ces prémisses bien clairement aperçues, faut-il recourir au calcul pour en exprimer les conséquences? Et n'y a-t-il pas un raisonnement naturel et une vive puissance d'induction qui nous fait tout d'abord conclure de ces données et de ces prémisses à leurs justes conséquences? Les raisonnements qui ont rapport aux choses de la vie, aux événements qui dépendent des passions, des idées, des sentiments de l'homme, ne doivent jamais être traités d'une manière abstraite, comme des équations : ils sont d'autant plus justes, qu'ils sont accompagnés d'un plus vif sentiment des choses. Supprimez les choses mêmes, et ne raisonnez plus que sur des quantités ou des signes, le raisonnement pourra être à la fois très-exact et très-faux.

On a voulu également soumettre au calcul la décroissance de certitude du témoignage avec le temps. Un géomètre anglais célèbre, Craig, a prétendu prouver que les principaux événements du commencement de notre ère cesseront d'être croyables en l'an 3153 de cette même ère; un autre mathématicen, Pierre Péterson, renchérissant encore sur les calculs de Craig, annonçait l'année 1789 comme le terme où ces événements devaient avoir perdu toute autorité et toute certitude. Sans tomber dans ces excès, Laplace croit cependant que le temps diminue l'autorité des témoignages les mieux appuyés,

cette diminution est appréciable par le calcul. Le temps
trer, sans aucun doute, dans l'appréciation et la critique du
age; mais il n'en oblitère pas absolument l'autorité; quelquefois
il y ajoute. C'est un élément qu'il faut compter et comparer à
ıp d'autres, mais qui n'est pas, par lui seul, un principe de
Si les mêmes conditions d'exactitude que nous exigeons
moin se rencontrent dans la transmission de son témoignage, il
as plus de raison de douter dans le second cas que dans le pre-
orsque la transmission est purement orale, c'est-à-dire tradi-
e, il faut tenir compte, il est vrai, de l'altération que la vérité
bir en passant par tant de bouches différentes; mais il reste
s vrai qu'une longue tradition a une légitime autorité, et ne doit
oquée en doute que par des raisons précises et bien appuyées.
nsi que l'existence d'Homère et les premiers événements de
e de Rome conserveront toujours leur autorité traditionnelle,
l'on n'y opposera pas de raisons très-fortes et très-convaincantes.
e procès de la critique et de la tradition, c'est à la critique à
preuve, et la tradition a pour elle un préjugé naturel. Mais
la tradition se fixe soit dans des monuments, soit dans des
le temps n'a plus d'influence sur la certitude de ces témoigna-
e fois arrêtés, et qui se transmettent ainsi avec leur autorité
ve. On ne peut nier qu'une médaille n'ait exactement la même
aujourd'hui qu'au temps où elle a été frappée; l'autorité du té-
ge de Thucydide ou de Tacite est aujourd'hui telle qu'au mo-
ù ils ont écrit.
eule question préalable est ici la question d'authenticité. Or, l'au-
ité des monuments et des écrits a ses règles comme le témoignage
L'authenticité est une sorte de sincérité. Aujourd'hui surtout que
its, grâce à l'imprimerie, ont obtenu une fixité et, pour ainsi dire,
ernité dont les anciens n'avaient pas l'idée, on ne voit pas que
s convenablement attestés perdent de leur valeur avec le temps.
rt de Henri V ou celle de Charles Ier ne sont pas moins certaines
d'hui qu'il y a deux cents ans. On peut dire même que le temps,
nuire à la certitude historique, y ajoute souvent, puisqu'il dé-
constamment des pièces nouvelles et des témoignages de plus
s précis. L'héritage historique, transmis par les temps, n'a
en à craindre, et nous pouvons attendre en sécurité les années
s fixées par les mathématiciens.
lication du calcul des probabilités à l'autorité du témoignage
suggère naturellement la question de savoir quelle est la certi-
témoignage lorsque toutes les conditions de véracité et d'exacti-
rouvent réunies. Peut-on attacher le nom de certitude à la
provoquée en nous par un tel témoignage? ou, comme le pen-
lques philosophes, ne devons-nous considérer cette croyance
me le plus haut degré possible de probabilité? C'est l'opinion de
qui, après avoir dit que nous y adhérons aussi fermement que si
une connaissance certaine, ajoute cependant que « le plus haut
e probabilité est lorsque le consentement général de tous les
s, dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, concourt,
expérience constante, à confirmer la vérité d'un fait particulier

attesté par des témoins sincères. » Nous ne pouvons consentir, pour notre compte, à cette atténuation de la certitude du témoignage humain. Si l'on donne le nom de certitude à cet état de l'esprit qui adhère à ce qu'il croit la vérité sans aucun mélange de doute, on ne peut méconnaître le caractère de la certitude dans l'adhésion que nous accordons à certains faits attestés par le témoignage universel. S'appuiera-t-on sur ce sophisme, que l'autorité d'un témoin isolé, quelque grande qu'elle soit, n'est jamais que probable, et que, par conséquent, l'autorité de plusieurs témoignages n'est qu'une source de probabilités ? Ce sophisme est connu dans la logique sous le nom du Chauve ou du Monceau. Il est évident que ce qui fait ici la certitude, c'est précisément la rencontre unanime des témoins ; et, comme dans cette hypothèse toute chance d'erreur disparaît, le doute disparaît également. Dira-t-on qu'il n'y a certitude que lorsqu'il y a évidence, et qu'il ne peut y avoir d'évidence dans un fait que nous ne connaissons pas immédiatement ? Nous répondons que ce n'est pas le fait par lui-même qui est évident, mais ce principe : qu'un nombre considérable de témoins ne peuvent se réunir dans une même erreur ou dans un même mensonge, lorsqu'ils attestent un fait qu'ils ont pu connaître et où aucun d'eux n'est en quoi que soit intéressé. Voilà le principe évident, d'où sort, comme une conséquence, l'évidence du fait attesté.

Si c'est une erreur de méconnaître la certitude positive du témoignage humain, c'en est une autre plus grave de considérer le témoignage comme la source unique de la certitude. C'est un système que l'on a vu naître de nos jours. Il est trop évident que l'individu ne peut être un témoin suffisant de la vérité, que si l'on suppose d'abord qu'il est capable de connaître et de comprendre la vérité. Le témoignage est un fait composé qui suppose l'action de la plupart de nos facultés intellectuelles. Supprimez l'autorité de la conscience, des sens, du jugement, du raisonnement, nous ne voyons pas par quel moyen un homme pourra connaître un fait, le comprendre et l'attester. Cela est bien plus évident encore s'il s'agit d'une vérité : car ici une simple attestation ne suffit plus, la démonstration est nécessaire ; c'est-à-dire qu'il faut que l'intelligence parle à l'intelligence. Il faut laisser au témoignage son domaine, si on en veut pas compromettre son autorité en l'exagérant. Son domaine est celui des faits ; mais, même dans cet empire qui lui est propre, il ne faut point lui ôter son soutien naturel, l'intelligence ; il n'est que la déposition de l'esprit, il n'en est pas la lumière : la lumière lui vient des facultés premières et nécessaires de notre intelligence. C'est là qu'il faut pénétrer pour trouver l'autorité de la parole humaine. La parole est un signe qu'il ne faut pas confondre avec la chose qu'elle signifie. Telle est la confusion, telle est l'erreur de l'école qui, voulant arracher l'homme à lui-même et à sa raison, pour le livrer tout entier à l'autorité, s'est plu à combattre la certitude de nos facultés intellectuelles, à les rendre esclaves du témoignage et de la parole. C'est un sensualisme d'un autre ordre, d'accord avec celui de Condillac, pour faire venir nos idées du dehors et méconnaître dans l'homme la faculté naturelle de penser. La vraie philosophie écarte ces illusions et ces sophismes : elle fait une place au témoignage dans l'intelligence humaine ; mais elle ne la lui soumet pas tout entière.

Voyez, sur le témoignage, *Encyclopédie*, art. *Certitude*, par l'abbé Prades. — Laplace, *Essai philosophique sur le calcul des probabiés*. — Reid, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les prin-es du sens commun*, c. 6, sect. 24. — Daunou, *Cours d'études histoues*, t. Ier.   P. J.

TEMPS. La question du temps et celle de l'espace sont étroite-ent liées et ne peuvent s'isoler. Les points qui leur sont communs ant été traités soit à l'article de l'Espace, soit à celui de l'Etendue *oyez* ces mots), nous nous attacherons ici aux caractères spéciaux l'idée du temps et aux problèmes qu'elle soulève.

Les questions relatives au temps et à la durée qui appartiennent la psychologie ont été traitées avec une telle supériorité et une si lmirable précision par Royer-Collard (*Voyez Fragments* de Royer-llard, à la fin du IVe vol. des *OEuvres de Reid*, trad. par M. Jouf-oy), qu'il ne nous reste plus rien de mieux à faire que de résumer s résultats de cette belle analyse, sauf à indiquer les points qui ourraient encore laisser quelque prise à la discussion.

1°. Quels sont les *caractères de l'idée du temps?* On doit distinguer notion de durée de celle de la succession des événements, qui sup-se la durée, et de celle du mouvement, qui nous aide à la mesurer. La ccession nous révèle la durée, mais la succession ne serait pas sans durée; c'est la durée qui introduit la continuité dans la succession. uant au mouvement, il est successif et s'accomplit à la fois dans l'es-ace et dans le temps. Qu'est-ce donc que la durée? S'il est permis de chercher une définition à une des notions simples et premières de l'intelligence, nous dirons que c'est une quantité continue sans laquelle il est impossible de concevoir aucun changement, aucune succession; dans laquelle nous supposons que tout se succède et s'écoule, les événements du monde extérieur comme nos propres pensées, nos actes, les états et les modifications de notre être. De même que tout corps est étendu et occupe un lieu, de même tout changement, tout phénomène s'accomplit dans le temps. Le temps est le lien des événements, comme l'espace est le lien des corps. Nous concevons la durée comme quelque chose de continu, composé de parties homogènes, divisible à l'infini par la pensée, ainsi que l'étendue nous apparaît comme quelque chose de continu qui peut être également divisé indéfiniment, quoique nous soyons obligés d'admettre que les dernières particules des corps échappent à la division. Enfin, l'espace et le temps sont également commensurables. Il existe un rapport entre les parties de la durée et les parties de l'étendue. Ce rapport est tel que la durée peut être représentée par l'étendue, par un mouvement uniforme pris pour unité de mesure.

La notion de la durée est due àla mémoire, dont elle n'est pourtant pas plus l'objet propre que l'étendue n'est l'objet propre du toucher. Ce n'est pas l'étendue que nous touchons, ce n'est pas de la durée que nous nous souvenons; mais nous ne pouvons toucher un corps sans le percevoir étendu, ni nous souvenir d'un événement sans le rapporter à la durée.

Enfin, de même que l'étendue finie, divisible, nous suggère l'idée d'un espace illimité, sans bornes, indivisible et nécessaire, de même la du-

rée finie, qui nous apparaît sous la forme de la continuité des év
ments, éveille en nous l'idée d'une durée éternelle, infinie, qui n
commencement, ni milieu, ni fin, de *l'éternité.*

2°. Quelle est *l'origine de la notion de durée?* L'idée du temps
est fournie par la mémoire. Or, si l'on examine la nature de cett
culté et son objet, on verra que la durée ne peut nous être sugg
par le spectacle des choses extérieures.

De quoi nous souvenons-nous en réalité? des opérations de notr
prit, et de ses divers états antérieurs. Quand nous disons : Je me
viens de telle personne, de tel objet, c'est comme si nous disions
me souviens d'avoir vu tel objet ou telle personne. La vision passé
la personne ou de l'objet, voilà l'objet de la mémoire. Les objets
sens nous sont donnés hors de nous; ceux de la conscience et d
mémoire, en nous. Nous ne nous souvenons en réalité que de no
mêmes. C'est donc au dedans de nous que nous puisons d'abord la
tion de la durée.

La durée nous est donnée comme *nôtre* dans la mémoire, et si nou
transportons aux objets et aux événements du monde extérieur, c
que, par une induction postérieure, nous concevons qu etoutes cho
durent comme nous durons nous-mêmes.

L'esprit connaît qu'il est le même qui a vu et qui se souvient d'a
vu, et qu'il a continué d'être dans le même intervalle. Or, contin
d'être le même, c'est cela qui s'appelle durer. C'est donc le *moi* q
duré. La durée est dans l'identité de notre personne, qui assiste e
même à la succession de ses opérations et de ses divers états. Mais p
saisir la durée à sa véritable origine, il faut remonter plus haut
l'opération elle-même, qui n'est qu'un effet. Les opérations se succède
l'activité est continue. Or, c'est cette activité continue qui m'att
mon identité continue, et mon identité continue qui me donne ma du
continue. Agir sans cesse avec la conscience de son action présent
la mémoire de son action passée, c'est durer. L'origine de la notion
durée est donc dans le premier acte de la mémoire, et la durée
la mémoire nous révèle est notre propre durée.

3°. Nous durons, mais nous savons aussi que tout dure. Comm
passons-nous du premier fait au second ? Evidemment ce n'est pas
généralisant le premier, comme le veut Condillac. Nous ne donn
pas notre durée aux choses, nous supposons qu'elles durent indép
damment de nous. C'est donc par une autre *induction* que l'induc
empirique que nous transportons la durée aux objets hors de nous
l'occasion de notre propre durée, nous concevons que toutes cho
durent, et à l'occasion de la durée des choses, nous comprenons
durée nécessaire immuable, éternelle, qui n'a pas commencé et
pourrait finir. Ici doit intervenir une faculté supérieure aux sens et
mémoire, la raison.

« Nous ne durons pas seuls, dit M. Royer-Collard (*ubi supra*); m
dans l'ordre de la connaissance, toute durée émane de celle d
nous sommes les fragiles dépositaires. La durée est un grand fle
qui ne cache point sa source, comme le Nil, dans les déserts; ce fle
coule en nous, et c'est en nous seulement que nous pouvons obser
et mesurer son cours. »

4°. Un point intéressant est celui de la *mesure du temps.* Comment mesure la durée? D'abord, la durée est-elle *commensurable?* ssédons-nous une mesure, une unité invariable de la durée? Pour endue elle-même, cette mesure exacte n'existe que d'une manière ale; appliquée, elle perd sa précision. Il en est de même de la me- e de la durée. Il y a une unité idéale et une unité réelle toujours plus moins affectée d'erreur. Mais, au moins, cette unité réelle telle que reur ne soit pas appréciable, quelle est-elle, et où la prenons- ıs? Tout le monde sait que nous la possédons et que c'est dans le *uvement* que nous la trouvons. Le mouvement est un phénomène ı s'opère à la fois dans l'espace et dans le temps. D'où il suit que, ns le mouvement uniforme, les espaces parcourus étant entre eux mme les temps employés à les parcourir, si un de ces espaces est is pour unité de l'étendue, le temps employé à le parcourir acquiert propriété d'unité à l'égard de la durée. La mesure de l'un est con- ımment signifiée par la mesure de l'autre et obtient la même pré- sion.

Mais cela suppose un mouvement uniforme. Or, qui nous garantit l'uni- rmité du mouvement? Le mouvement uniforme est celui où des espaces ;aux sont parcourus en des temps égaux; il y a donc des temps égaux reconnus tels avant que l'on sache que le mouvement est uniforme; pour connaître l'égalité du temps, il faut une mesure fixe antérieure ı mouvement uniforme. Le temps se mesure par le mouvement. Celui : la terre ou du soleil est-il uniforme? Les astronomes le supposent; ais c'est une hypothèse, une donnée première, une sorte de *postu- tum.* Par cela même qu'ils supposent des espaces égaux parcourus ı temps égaux, ils ont déjà une mesure de la durée. La mesure d'une ıantité ne peut être prise que dans cette quantité; la mesure de la ırée, dans la durée. Où donc la trouvons-nous?

Royer-Collard, d'accord ici avec Maine de Biran, démontre que, même que notre durée est la seule qui nous soit immédiatement nnée et que c'est d'elle que nous partons pour concevoir la durée s choses étrangères à nous, de même aussi la mesure primitive la durée ne se rencontre qu'en nous. Il n'y a, dit-il, qu'une seule rée, et si elle est commensurable, c'est dans la nôtre seulement e réside la mesure commune. Pour cela il faut, de plus, que nous yons assurés que la portion de notre durée, prise pour unité, est une antité invariable. Durons-nous uniformément? Tout se ramène à tte question.

Nous croyons à l'uniformité de notre durée, et cela antérieurement à ɜxpérience. Nous croyons que le temps marche d'un pas égal. Mais ɜxpérience confirme-t-elle ce préjugé? Y a-t-il un fait en nous qui uisse nous servir de type de l'égalité, nécessaire pour concevoir l'u- iformité des mouvements?

C'est ici que Royer-Collard, par une analyse plus approfondie des ails de la conscience, et en particulier du phénomène de la volonté, cherche à établir que le fait vraiment égal à lui-même qui sert de base à la mesure du temps, c'est l'acte volontaire, l'*effort* de la volonté.

« Je veux marcher, dit-il, je marche. Le mouvement commencé par un acte de ma volonté, qui remplit un premier instant, se continue par

un autre acte, qui me donne un second instant; par un troisième, qui me donne un troisième instant. Je prends pour unité de durée l'instant déterminé par l'effort qui produit un pas. Cet effort se renouvelle sans cesse, et la succession de ces efforts est sensiblement uniforme. »

Le phénomène qui appartient à la volonté a le triple avantage 1° d'être clair : il n'y a de clair, pour la conscience, que ce qui est accompagné d'un acte d'attention ; 2° d'être parfaitement identique et simple : rien de plus simple que l'acte volontaire ; 3° de se produire à la fois en nous et hors de nous, dans la force volontaire ou dans le *moi* qui en est le principe, et dans le corps ; d'être traduit par un mouvement extérieur d'égale durée, qui s'accomplit dans l'espace. De sorte que l'espace et la durée sont liés entre eux, et que l'un peut représenter l'autre.

En traitant de l'espace, nous avons déjà fait connaître les opinions diverses des philosophes relativement à la nature du temps. Sans vouloir sortir ici du rôle de critique et d'historien, il est de notre devoir de nous élever contre toute explication superficielle ou fausse qui aurait pour résultat de supprimer le problème sans le résoudre. Il importe qu'un problème comme celui-ci reste intact avec ses obscurités et ses mystères. Ne dût-il jamais être résolu, il ne faut pas qu'il disparaisse de la science devant des assertions qui, au fond, n'expliquent rien, et qui altèrent les notions mêmes de la pensée.

Il est clair que, pour réussir dans cette entreprise ardue où tant de métaphysiciens du premier ordre ont échoué, il faut se mettre en garde contre le double danger de réaliser des abstractions, et de convertir en conceptions pures de l'esprit, en conditions ou possibilités logiques, des choses que l'esprit persiste à regarder comme ayant une existence réelle indépendante de la science, et de sa manière de voir ainsi que des objets dont il les abstrait.

Or, voici ce que l'on propose :

L'espace et le temps, dit-on, conçus comme existant en dehors des corps étendus et des événements qui se succèdent, ne sont rien par eux-mêmes, ou tout au plus ne sont-ils qu'une simple possibilité d'exister, une possibilité logique. Faites abstraction des corps qui se meuvent dans l'espace, reste le vide. Or, le vide, c'est le néant. Faites abstraction des événements qui se succèdent dans le temps, le temps n'existe plus. Reste la possibilité de nouveaux événements, de nouveaux changements qui se succéderont et seront soumis à la même loi. Le temps donc n'est rien sans les événements qui le constituent par leur succession ; l'espace n'est rien sans l'étendue des corps, dont il n'est que l'abstraction, réalisée dans l'esprit et incorporée dans un nom. Il est bien vrai que l'esprit conçoit encore l'espace même lorsqu'il a supposé les corps anéantis, le temps infini lorsqu'il a supprimé les événements ; mais il réalise une abstraction, il construit dans sa pensée une idole à laquelle il donne l'attribut de l'être infini.

En un mot, l'espace, c'est l'image de l'étendue qui reste dans l'esprit quand le corps est supprimé ; le temps, c'est la possibilité du changement quand le changement n'existe plus.

A ce nouveau conceptualisme, qui essaye de se produire après la polémique qui a renversé le nominalisme de Locke et de Condillac,

›oserons les raisons suivantes, sans croire tomber dans les er-
les chimères du réalisme.
›t pas vrai que l'esprit consente jamais à identifier l'espace avec
›, propriété des corps, ni le temps avec la succession des évé-
, et à les envisager comme une simple condition ou pos-
›gique de leur existence. Il place les corps *dans* l'espace, et
ements *dans* le temps. Pour lui, les corps se meuvent dans
, ils le parcourent; l'espace renferme ou contient les corps, ils
issent. Il distingue donc l'espace de l'étendue, à moins que l'on
›nde le contenant avec le contenu, ce qui parcourt avec ce qui
ouru, ce qui se meut avec le lieu où les corps se meuvent. Ja-
ıe permettra, non plus, que l'on confonde la succession avec la
›t la durée des êtres avec ce *en* quoi ils durent, et *dans* quoi ils
dent. Nous appelons ici humblement l'attention sur les parti-
sur le sens que l'esprit humain y attache. Le langage exprime
rences par des mots très-courts, mais très-significatifs, les ad-
le lieu et de temps, *où, quand, ici, là, avant, pendant* et *après;*
les prépositions, *dans, hors*, etc. Que ces mots expriment de
possibilités logiques, les lois de la pensée, soit; mais la ques-
de savoir si ces possibilités ne sont pas aussi des conditions
ques, et si les lois de l'existence ne sont pas autre chose elles-
que de simples rapports.
persistons à croire avec le vulgaire que les corps se meuvent
space et ne le constituent pas; que le temps n'est pas une simple
ité logique qui n'est que dans l'esprit. L'espace est réel; le monde
ans l'*espace* et ne le constitue pas. Les événements s'accomplis-
ns le *temps*, ils s'y succèdent, ils durent quelque temps et dis-
›nt. Voilà ce que nous disons simplement et sans subtilité. La
› prétention d'annuler l'espace et le temps, comme distincts des
t des événements, revient à l'*ordre des coexistences* et à l'*ordre
cessions*, de Leibnitz, qui, comme nous l'avons remarqué ail-
Voyez ESPACE), n'est ni plus ni moins qu'un paralogisme et n'ex-
rien. Toute victorieuse que l'on proclame l'argumentation de
z contre Clarke (et elle ne l'est que dans le champ du pur rai-
ıent), cela ne peut cacher le vice de sa définition.
st-ce donc que l'espace et le temps s'ils sont distincts des corps
événements qui se meuvent et se succèdent en eux? Certes,
en voulons pas faire deux êtres réels; on aurait raison alors de
›cuser de réalisme. Reste que nous en fassions deux attributs de
nfini, et nous voilà retombés dans l'opinion de Newton et de
. Peut-être y a-t-il une explication intermédiaire, mais nous n'a-
ıs à produire ici un système nouveau. Dans tous les cas, s'il fal-
ıs prononcer pour l'une des deux opinions extrêmes, nous n'hé-
ıs pas à dire que, malgré les arguments de Leibnitz, la phrase
vton nous paraît beaucoup mieux exprimer la vérité que ce qu'on
titue : « Non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat
r et adest ubique; et existendo semper et ubique, durationem et
n, æternitatem et infinitatem constituit. »
ı ne sert de dire que l'immensité et l'éternité de Dieu diffèrent en
› de l'espace et du temps, qui sont divisibles et finis. C'est tou-

jours l'opposition de l'infini et du fini, et la difficulté de savoir comment les deux termes se concilient, comment l'un manifeste l'autre en s'opposant à lui. Dieu est présent partout, il remplit le monde de son immensité; il n'est pas pour cela divisible, ni commensurable. Dieu *crée* dans l'immensité sans sortir de lui-même, et cette immensité, c'est lui-même. Le problème, sans doute, n'est pas résolu; il reste environné de mystères et d'une obscurité peut-être impénétrable; mais il doit rester dans ses véritables termes. La solution proposée nous paraît plus propre à le faire rétrograder qu'à le faire avancer. C. B.

TENNEMANN (Guillaume-Théophile), bien plus connu comme historien de la philosophie que Tiedemann, son émule, naquit le 7 décembre 1761, dans un village voisin d'Erfurt, où son père remplissait les fonctions de pasteur. Il avait quatre ans, lorsque la petite vérole lui donna des infirmités qui ne finirent qu'avec sa vie. Son développement d'esprit s'en trouva retardé, faiblement secondé d'ailleurs par son père, homme fantasque et bourru, qui était en même temps son précepteur. A l'âge de seize ans, il fut envoyé au collége d'Erfurt; et deux ans après, en 1779, il fut admis à l'université de cette ville. Il y devait étudier spécialement la théologie; mais ses goûts l'entraînèrent d'abord aux cours de philosophie; il résolut de vouer à *la science des sciences* tout ce qu'il avait de talents et de santé. En 1781, il quitta l'école d'Erfurt pour celle d'Iéna, dès lors si sérieusement occupée de métaphysique et de morale. La *Critique de la raison pure* paraissait en ce moment même : Tennemann la médita et s'en déclara l'adversaire. Cette opposition, néanmoins, ne dut pas être de longue durée. Peu d'années après, il passa de la contradiction à une sympathie des plus dociles. Son coup d'essai roulait sur le problème de l'existence substantielle de l'âme et sur la possibilité de la connaître : *De quæstione metaphysica, num sit subjectum aliquod animi a nobisque cognosci possit. Accedunt quædam dubia contra Kantii sententiam* (1788). La solution de Kant y est encore contestée et combattue. Elle ne l'est plus dans les ouvrages, soit théoriques, soit historiques, que Tennemann publia dans la suite, et dont nous indiquerons les plus distingués.

En 1791, il fit paraître un livre consacré aux *Doctrines et opinions de l'école socratique touchant l'immortalité de l'âme.* En 1792 et 1795, quatre volumes vinrent exposer le *Système de la philosophie platonicienne.* En 1798 enfin, il commença la publication de sa principale œuvre, de son *Histoire de la philosophie*, qui forme douze volumes (11 tomes) et qui est cependant restée inachevée. La dernière livraison en parut vers 1819, c'est-à-dire vers l'époque même où mourut l'auteur.

Après avoir professé la philosophie et l'histoire de la philosophie pendant quinze ans à l'université d'Iéna, Tennemann avait été appelé, en 1804, à l'académie de Marbourg, pour y remplir la chaire devenue vacante par la mort de Tiedemann. Douze ans après, il avait été aussi nommé bibliothécaire de cette antique et solide institution. A côté des productions que nous venons d'énumérer, il avait fait imprimer plusieurs traductions, genre de travail où il excellait : les *Essais* de Hume

sur l'entendement humain (1793), l'*Essai* plus célèbre encore de Locke (1795-97), enfin l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* de M. de Gérando (1806-07).

Le titre capital de Tennemann à l'estime de la postérité, son *Histoire de la philosophie*, est connu en France, quoique le résumé de cet écrit ait seul été traduit en français. Les mérites et les défauts qui lui sont propres ont été parfaitement signalés par M. Cousin, dans son *Cours de* 1828 (leçon XIIe). Ces mérites consistent à se renfermer rigoureusement dans le domaine naturel de la philosophie, à rattacher l'histoire de la philosophie étroitement à l'histoire générale de l'esprit humain et de la civilisation, à puiser scrupuleusement les matériaux de ses récits et de ses exposés aux sources originales et authentiques, à ne jamais séparer l'érudition et la critique, à joindre la fidélité à la clarté, la sagacité à la précision et à l'ordre, l'étendue et une heureuse abondance à toutes les exigences d'une méthode sévère et savante. Les défauts qui déparent ce monument, jusqu'à ce jour unique, ce sont les défauts mêmes que l'on doit reprocher à l'école de Kant. Tennemann envisage trop tous les systèmes sous le point de vue de l'idéalisme subjectif, et par conséquent devient plus d'une fois injuste envers les doctrines qui s'appuient sur un fondement contraire. Il est particulièrement exclusif et intraitable à l'égard des théories mystiques, du néoplatonisme, par exemple. Il va plus loin : il impose souvent à ces doctrines un langage et des formules qui ne leur conviennent pas, les formules de la philosophie kantienne, et le langage précis, mais aride et pédantesque, que Kant avait mis à la mode. L'usage, bien que modéré, de cette terminologie rend la lecture de son ouvrage moins agréable que ne l'est la lecture du livre de Tiedemann. Mais, par la valeur interne, il surpasse celui-ci de beaucoup : non-seulement il connaît mieux et pénètre davantage les sources, mais il sait mieux rattacher les époques de la philosophie aux grands événements et à la suite de l'histoire universelle. Par philosophie (t. Ier, p. 27), il entend « la science des derniers principes et des lois de la nature et de la liberté ainsi que de leur rapport. » Par histoire de la philosophie (*ubi supra*, p. 29), « l'exposition du développement successif de la philosophie, ou bien des efforts que fait la raison pour réaliser l'idée d'une science des derniers principes et des lois de la nature et de la liberté. » Ni Brucker, ni Tiedemann n'avaient conçu l'objet de leurs travaux d'une manière aussi vaste et aussi haute.

Voici, selon Tennemann (*ubi supra*, p. 35), les divers éléments auxquels l'histoire de cette science sublime doit accorder tour à tour le même degré d'attention : 1, Développement de la notion de philosophie ; — 2, Fixation du domaine et des limites de la philosophie ; — 3, Division et ordonnance systématiques de ses parties ; — 4, Examen de la méthode ; — 5, Recherches concernant la possibilité et les conditions de la philosophie comme science ; — 6, Discussion du principe de la philosophie ; — 7, Systèmes philosophiques, ou Essais de lier systématiquement diverses connaissances d'après des principes philosophiques ; — 8, Exposition séparée de différentes parties détachées d'un ensemble philosophique ; — 9, Recherches et théories sur des objets particuliers ; — 10, Accroissements dus à certaines idées, à cer-

taines propositions; — 11, Discussions occasionnées par des doctrines déjà répandues et acquises à la science, capables de perfectionner la philosophie; — 12, Détails importants, propres à fournir des matériaux nouveaux ou à donner une nouvelle impulsion à la philosophie; — 13. Par-dessus tout, indication des principes, des points de vue, de l'esprit général, qui ont pu guider les philosophes.

Mais à ce côté intérieur Tennemann conseille de joindre et joint lui-même, dans son grand ouvrage, tout ce qui regarde: 1° la vie et les destinées des philosophes, leur caractère, etc.; — 2° leur langage, la langue où ils écrivaient et pensaient, etc.; — 3° la situation politique, religieuse et morale des nations et des temps; — 4° l'état général des sciences et de la culture intellectuelle.

Dans la vaste et belle introduction mise en tête du tome Ier, il parcourt ainsi toutes les conditions prescrites à l'histoire de la philosophie. C'est un morceau choisi et qui a dû puissamment contribuer aux progrès que cette étude a faits, depuis cinquante ans, parmi les compatriotes de Tennemann. Quant à la liaison des faits et des systèmes, le professeur de Marbourg suit l'ordre chronologique, en s'efforçant néanmoins de le combiner, autant qu'il y peut prétendre, avec l'ordre logique, avec celui du rapport que les doctrines peuvent avoir entre elles, par l'analogie des pensées et l'identité de l'esprit.

Afin de faciliter l'investigation de ceux qui voudraient consulter l'*Histoire* même, nous allons indiquer le contenu de chaque volume:

I. Première philosophie grecque jusqu'à Socrate.
II. De Socrate à Platon.
III. Disciples de Platon. — Aristote et ses sectateurs. — Epicure.
IV. Zénon et les stoïciens. — Scepticisme.
V. Sceptiques et éclectiques. — La philosophie à Rome.
VI. Ecole d'Alexandrie.
VII. Philosophie chrétienne et ecclésiastique.
VIII et IX. Philosophie scolastique.
X. Philosophie de la renaissance.
XI. Philosophie du XVIIe siècle. — Bacon et Descartes.
XII. Philosophie du XVIIIe siècle, s'arrêtant à l'école écossaise et avant Kant.

C. Bs.

TERRASSON (l'abbé Jean) naquit à Lyon en 1670, et mourut en 1750. A l'âge de dix-huit ans il entra dans la congrégation de l'Oratoire, dont il sortit quelque temps après. Nous n'avons pas à parler ici de son roman de *Sethos,* Télémaque égyptien, qui est une imitation un peu froide du *Télémaque* grec de Fénelon. Membre de l'Académie française, de l'Académie des sciences, professeur et lecteur royal de philosophie, Terrasson n'est pas seulement un littérateur et un savant, mais encore un philosophe. Sa philosophie, dit d'Alembert dans son éloge, était le cartésianisme. C'est surtout dans un petit ouvrage posthume intitulé *la Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison,* que l'abbé Terrasson se montre philosophe et cartésien. Cet ouvrage est sous forme de réflexions détachées, et se divise en deux parties : *Introduction à la philosophie* et *Philosophie de l'esprit.* Il y porte quelques jugements remarquables sur Descartes, sur son

son influence, exprimés avec une certaine force et une certaine ce. « La philosophie de ce recueil consiste, dit-il, à préférer, doctrines humaines, l'examen à la prévention, et la raison à é. » C'est à ce point de vue de la méthode et de l'esprit qu'il)escartes. « La philosophie n'est pas autre chose, dit-il, que de Descartes cultivé et porté à son plus haut point par l'Aca-es sciences, cet esprit qui, se répandant peu à peu dans le pu-sse dans la boue tout ce qui lui est opposé et même tout ce qui icipe pas. » Il attribue à l'Académie des sciences le principal ' de l'établissement de la philosophie nouvelle, ce qui est vrai, ute, de la physique et des nouvelles méthodes géométriques, n de la métaphysique; ce n'est que d'une manière indirecte que nie des sciences a pu contribuer au triomphe de la méta-e de Descartes, par celui de la physique. Il n'apprécie pas ien l'heureuse et féconde influence de Descartes sur les lettres ' la physique et les mathématiques. Il loue Descartes d'avoir onné l'éloquence française et fait, pour ainsi dire, sortir de e le raisonnement en matière littéraire. En effet, c'est Des-|ui a créé cette prose noble et ferme qui convient à l'éloquence, depuis la propagation de sa philosophie et de sa méthode qu'il goût, de l'ordre, de la méthode dans la plupart des ouvrages)rit. C'était la mode au XVIIIe siècle de sacrifier Descartes à ı. Terrasson fait avec équité la part de l'un et de l'autre. Il re-que la philosophie de Newton ne s'est pas trouvée propre, celle de Descartes, à toute espèce de doctrine, parce que ème de Descartes est un système philosophique, au lieu que e Newton n'est que physique ou géométrique. Il proclame es, avec raison, le premier auteur de ce qu'il y a de bon dans onisme, et cela dans les points mêmes où le newtonisme lui est 'e. D'ailleurs il n'approuve pas les physiciens aveuglément at-à Descartes, comme l'ancienne école l'était à Aristote : ces , dit-il, sont dans la nouvelle philosophie sans en avoir l'esprit, ont contre l'intention de Descartes même, qui a voulu faire ; cartésiens, mais des philosophes. Ce qui semble lui plaire sus tout le reste dans la physique de Descartes, c'est l'idée de é du monde : de là seulement on pourrait tirer une conjecture ıi de l'assertion de l'auteur d'une lettre adressée à l'éditeur, et ée en tête de l'ouvrage où nous puisons, qui attribue à l'abbé on le fameux traité *de l'Infini créé*. Ce traité *de l'Infini créé*, ; à différents auteurs, est certainement l'ouvrage de quelque ınchiste excessif qui soutient hardiment l'infinité de la création temps et dans l'espace, dans l'ordre des esprits et des corps, et les plus grands et les plus singuliers efforts d'imagination pour ce système en harmonie avec la religion. Nous avons encore à r l'abbé Terrasson comme un de ceux qui des premiers, et avec le rigueur philosophique, ont formulé la loi de la perfectibilité de humain. Il voit dans le cartésianisme la suite et la preuve des ; accomplis par l'esprit humain. Il s'est mêlé à la querelle des ; et des modernes; il a écrit une dissertation critique sur ; et de même que Perrault, Fontenelle, Lamotte, il a le

tort de vouloir réagir contre Homère, comme on réagissait contre Aristote, et de confondre la poésie avec la science, l'inspiration individuelle et intransmissible du poëte avec les idées et les inventions qui se transmettent et se perfectionnent de siècle en siècle; mais, d'ailleurs, il envisage la question de plus haut et d'un point de vue un peu plus philosophique. Il reproche à Perrault, Lamotte et Fontenelle de n'avoir pas assez établi que la supériorité des modernes sur les anciens est un effet naturel et nécessaire de la constitution de l'esprit humain; d'avoir bien dit la chose en observateurs et en historiens, mais non pas en philosophes. Selon Terrasson, les progrès de l'esprit humain dans le cours des siècles sont la suite d'une loi naturelle exactement semblable à celle qui fait croître un homme particulier en expérience et en sagesse depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse. Ils sont aussi nécessaires que la croissance des arbres et des plantes. « Il faut abandonner, dit-il dans la préface de sa *Dissertation critique sur Homère*, le vieux système qui non-seulement fait regarder l'antiquité comme le modèle, mais comme le terme du beau; il faut prendre, au contraire, celui qui fait regarder le monde en général comme un homme en particulier, qui a son enfance, son adolescence, sa maturité, et à qui, dans sa maturité même, le temps donne tous les jours de l'expérience. Le sens commun doit comprendre que cela doit être, et l'examen fera voir que cela est. » Jusqu'à présent on n'a pas assez remarqué que la querelle des anciens et des modernes est sortie de la réaction excitée par le cartésianisme contre l'antiquité et Aristote, et que la loi de la perfectibilité est sortie de la querelle des anciens et des modernes. Les partisans des modernes, Perrault, Fontenelle, Terrasson, tous plus ou moins cartésiens, n'ont pas sans doute entrevu les premiers, mais les premiers ont essayé de formuler et de démontrer la perfectibilité du genre humain. Il faut donc en faire honneur à Descartes, à la philosophie spiritualiste du XVIIe siècle, et non à la philosophie empirique du XVIIIe.

Consultez l'*Éloge de Terrasson*, par d'Alembert; la *Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, 1 vol. in-12, Paris, 1754; et la préface de la *Dissertation critique sur l'Iliade*, 2 vol. in-12, ib., 1715. F. B.

TERTULLIEN (Quintus Septimius Florens), l'un des plus célèbres docteurs de l'Eglise latine aux IIe et IIIe siècles, naquit vers l'an 160, à Carthage, qui était alors la Rome et l'Athènes de l'Afrique. C'est dans ses écoles renommées qu'il reçut une brillante éducation, grâce aux soins de sa mère, car il avait perdu fort jeune son père, centenier dans une légion du proconsul. Doué d'une imagination vive, d'un esprit pénétrant, et d'une âme ardente comme le climat sous lequel il était né, il fit de rapides progrès dans toutes les sciences: il étudia avec un soin particulier les opinions des diverses sectes philosophiques qui régnaient alors; il acquit surtout une connaissance approfondie des lois romaines, et paraît avoir suivi quelque temps le barreau. Il était païen par sa naissance, et l'on sait qu'il fut marié, car plusieurs de ses écrits sont adressés à sa femme.

C'est sous le règne de Septime Sévère, de l'an 193 à l'an 211, qu'il

publia les premiers ouvrages auxquels il a dû sa célébrité. Le témoignage formel de saint Jérôme, dans son traité *des Ecrivains ecclésiastiques*, nous apprend que Tertullien fut ordonné prêtre, et qu'il exerça le sacerdoce jusqu'au moment où il tomba dans l'hérésie de Montanus. Il est assez difficile d'assigner une date précise à chacun de ses livres; toutefois, quant à l'ordre chronologique, on peut les diviser en deux grandes classes : la première comprend ceux qu'il composa lorsqu'il était encore catholique; la seconde, ceux qu'il a écrits depuis qu'il fut devenu montaniste. Ces derniers sont faciles à reconnaître, car il ne manque jamais d'y parler du saint esprit de Montanus, des prophéties des montanistes et de leurs jeûnes extraordinaires, de déclamer contre les secondes noces et contre l'absolution donnée par les catholiques à ceux qui avaient péché depuis le baptême, et, enfin, contre les catholiques, qu'il appelle *psychiques*, c'est-à-dire charnels et grossiers.

C'est à l'époque de la persécution provoquée, vers l'an 200, contre les chrétiens, par Plautien, favori de Septime Sévère, que Tertullien composa le plus connu de tous ses ouvrages, l'*Apologétique*, où, en réclamant la liberté de conscience au nom des chrétiens, il les justifie avec chaleur des crimes qui leur sont imputés. Tertullien déploie dans cet écrit une véritable éloquence : « Nous ne sommes que d'hier, dit-il, et déjà nous remplissons les villes et les villages, l'armée et les palais, le sénat et le Forum; nous ne vous avons laissé que vos temples. Si, pourtant, nous voulions faire la guerre, ce nous serait chose facile : nous aurions moins de troupes que vous, mais nous savons mourir : avec quelle persévérance ne combattrions-nous pas ! » — « Vous nous punissez, s'écrie-t-il ailleurs, parce que nous n'adorons pas vos dieux, et vous-mêmes ne les reconnaissez pas pour des dieux ! » Il développe cette pensée avec puissance, en déroulant la série de vices et de crimes qui sont personnifiés sous les symboles du vieux polythéisme. A la fin de ce traité, l'auteur nous montre l'idée de la fraternité du genre humain, appelée à remplacer le principe étroit et égoïste du patriotisme antique : le chrétien brise l'unité de la cité romaine, pour se faire citoyen de l'univers : *Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum.*

Comme écrivain, Tertullien à d'énormes défauts joint quelques qualités, la vivacité et une certaine énergie originale; mais il est obscur, incorrect. Un de ses éditeurs a composé un glossaire africain pour l'expliquer. Chez lui, la verve et les mouvements de la passion triomphent des aspérités d'une langue inculte, et la rudesse de son style réfléchit en quelque sorte l'âpreté de son caractère. Malebranche, dans un chapitre de sa *Recherche de la vérité*, où il traite de la force de l'imagination (c. 3 de la 3e partie du IIe liv.), a fait du génie de Tertullien une appréciation pleine à la fois de justesse et de finesse : « Tertullien, dit-il, était à la vérité un homme d'une profonde érudition; mais il avait plus de mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination que de pénétration et d'étendue d'esprit. On ne peut douter qu'il ne fut visionnaire et qu'il n'eut presque toutes les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires. Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses prophé-

ties est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportements, ces enthousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le déréglement de son imagination. Combien de mouvements irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures! combien de raisons pompeuses et magnifiques qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en étourdissant et qu'en éblouissant l'esprit! »

Tertullien passe pour avoir exercé quelque temps le sacerdoce à Rome. Il avait assisté aux jeux publics que l'empereur Sévère fit célébrer en 204; c'est à cette occasion qu'il composa son traité *Contre les spectacles.* Les jeux du cirque et ses spectacles sanglants, qui étaient une passion générale pour les Romains, excitent son indignation; mais il attaque surtout le théâtre, qu'il appelle le sanctuaire de Vénus, où naissent et fermentent toutes les passions. Le rigorisme de Tertullien fut mal accueilli du clergé de Rome; ce fut alors qu'il retourna en Afrique, peu édifié des mœurs des populations de l'Italie; et quelque temps après, au dire de saint Jérôme, irrité par l'envie et par les injures des clercs de l'Église romaine, il tomba dans l'erreur des montanistes. Il adopta cette hérésie dans la maturité de l'âge, et y persista, tout en se séparant, plus tard, de Montanus lui-même. Ainsi il veut que, dans la persécution, chaque fidèle meure à son poste : il n'est jamais permis de fuir le martyre. Il proscrit les secondes noces, qui sont à ses yeux des adultères déguisés. Dans son livre *Sur le voile des vierges*, on reconnaît un reflet des mœurs africaines : « Toute vierge, dit-il, qui se montre, s'expose à ne l'être plus; elle a cessé d'être vierge. »

Tout schismatique qu'il était lui-même, Tertullien fut l'adversaire le plus rude, le plus opiniâtre et le plus passionné des hérétiques. Il écrivit tour à tour contre Hermogène, Praxéas, Marcion, et contre les valentiniens. Il est l'ennemi déclaré des gnostiques, il les poursuit avec une haine ardente et tout africaine. Dans le début de son traité *Contre Marcion*, parlant des peuples féroces qui habitent les bords du Pont-Euxin, il ajoute ces mots, qui donneront une idée de la violence de sa polémique : « Mais ce qui peut se dire de plus funeste et de plus barbare de cette contrée, c'est qu'elle a donné le jour à Marcion, homme plus hideux qu'un Scythe, plus inhumain qu'un Massagète, plus audacieux qu'une Amazone, plus obscur qu'un nuage, et plus fallacieux que l'Ister.

L'Église catholique, défendue par lui avec une si farouche énergie, dut le désavouer. Il avait dépassé le but; la mesure lui manque en toutes choses. Dans son livre *Sur l'idolâtrie,* Tertullien, en vrai barbare, attaque avec fureur les plaisirs de l'imagination et les œuvres de l'industrie. Avec l'idolâtrie, il proscrit tout art, tout commerce, toute profession. Il prohibe la lecture des anciens poëtes comme imprégnés de paganisme; bien différent de saint Basile, qui se plaît à montrer comment les lettres sacrées peuvent s'inspirer des lettres profanes; et de Grégoire de Nazianze, qui reproche surtout à Julien d'avoir voulu déshériter les chrétiens du trésor de la science. Il voudrait anéantir l'art, comme si la contemplation de l'idéal ne tendait pas à nous dégager des liens de la matière; comme s'il ne nous élevait

Créateur en nous dévoilant les beautés de la créature. Enfin, ;rit jusqu'à la beauté, ce don de Dieu. Il dit à la femme ıne : « Si vous avez reçu la beauté en partage, oubliez-la ; du ne cherchez pas à la rehausser : effacez-la, s'il se peut, car le de la beauté, c'est de nourrir les passions. » Vaine prétention tisme délirant ! étrange illusion, de croire qu'il soit possible de l'homme, et d'étouffer dans son germe le génie actif et inven- l'humanité !

ainsi que Tertullien, dans son horreur du monde païen, in- ıux chrétiens toute fonction publique, tout service militaire. avoir si brutalement condamné la poésie, il ne devait pas ır davantage la philosophie : aussi, voyez comme il la traite. i, la philosophie est l'hérésie ; c'est l'œuvre des démons ; le ; connaître n'est qu'une curiosité criminelle ; les philosophes ; patriarches d'hérésies (*Præscript.*, c. 7). Bizarre exemple lesses et des contradictions de l'esprit humain ! Dans ce même *)e anima*, où il ne voit en Socrate qu'un sophiste, ce Tertul- i dédaigne la philosophie, qui l'anathématise et qui a réfuté ;, en vient à faire l'âme corporelle ! Il est impossible de tirer 'e sens de l'étrange définition qu'il en donne (c. 9) : *Ostensa anima corporaliter, et spiritus videbatur; sed non inanis et vanæ is, imo quæ etiam teneri repromitteret, tenera et lucida, et loris, et forma per omnia humana.*

déplorable théorie de l'âme humaine est complétée par une ; non moins fâcheuse sur la nature divine, cette autre base entale de la religion et de la morale. Dans son livre *Contre n* (liv. I, c. 25), non-seulement il la montre assujettie à des ıs tout à fait semblables aux nôtres, au courroux, à la haine, ıleur ; mais il lui attribue une substance corporelle : *Quis ne- 'eum corpus esse, si spiritus est* (lib. II, c. 16) ? Aussi finit-il ; tout crûment (*Adv. Hermog.*, c. 25) qu'il n'y a pas de sub- ıui ne soit corporelle : *Quum ipsa substantia corpus sit cujusque.* ınc à quels abîmes aboutissent les contempteurs de la raison ; !

ıllien mourut en 245, âgé de plus de quatre-vingts ans, sans ourné au giron de l'Eglise. A....D.

ıLÈS, un des sept sages et le premier philosophe de la Grèce, teur de l'école ionienne, descendait d'une famille phénicienne it à Milet, l'une des villes les plus florissantes alors parmi les ıiennes de l'Asie Mineure, dans la 1re année de la XXXVe olym- ;'est-à-dire vers l'an 640 avant J.-C. Cette date, adoptée, sur 'Apollodore, par la plupart des historiens de la philosophie, le assez bien avec la tradition que Thalès aurait prédit l'éclipse l qui, sous le roi Alyatte II, mit fin à la guerre des Lydiens Mèdes. En effet, d'après de récents calculs, cette éclipse aurait en 609, époque où Thalès avait trente et un ans. Les traditions ıs sont parvenues sur la vie de ce philosophe n'attestent guère ;eul fait, la réputation de science et de sagesse dont il jouissait. ıvons une preuve de son sens politique dans le conseil qu'il

donna aux Ioniens, menacés par la puissance des rois de Lydie, de faire de Téos le centre de la nation, et d'y tenir des assemblées générales. Des écrivains du Ier et du IIe siècle de l'ère chrétienne racontent qu'il visita l'Egypte, la Crète et une partie de l'Asie. L'on n'a aucune raison de nier ce récit quand on songe que les voyages remplaçaient alors les livres et étaient à peu près une nécessité pour tous ceux qui voulaient s'instruire; mais il serait difficile de dire quelles connaissances Thalès rapporta des contrées qu'on lui fait parcourir; car l'état intellectuel de ces contrées au commencement du VIe siècle avant notre ère est lui-même un problème. On ignore également la date précise de la mort de Thalès; mais on suppose, d'après les événements auxquels il assista, qu'il arriva à un âge très-avancé.

Il ne nous reste absolument rien, ni un ouvrage, ni un fragment qui émane directement de Thalès; peut-être même n'a-t-il jamais rien écrit, quoiqu'on cite de lui des vers sur l'astronomie nautique, et qu'on lui ait attribué un poëme sur la nature, comme celui de Xénophane et de Parménide. De même que sa vie, son enseignement ne nous est connu que par des traditions transmises par des écrivains de différents âges, mais qui s'accordent assez bien sur les points les plus essentiels pour ne laisser aucun doute dans l'esprit.

Thalès est tout à la fois le fondateur de la physique, c'est-à-dire de la philosophie naturelle (φυσιολογία), comme l'affirme Aristote, et de la géométrie et de l'astronomie, comme le pensait Eudème dans son histoire de l'astronomie. Ses connaissances géométriques paraissent avoir été assez avancées pour lui permettre de mesurer la hauteur des pyramides par leur ombre. On dit aussi qu'il a découvert quelques-unes des propriétés des triangles sphériques, et qu'il a donné la première démonstration de l'égalité de deux angles adjacents à la base du triangle isocèle. Comme astronome, nous venons de voir qu'il passa pour avoir prédit une éclipse de soleil. Il savait donc calculer les révolutions de cet astre ainsi que celles de la lune. Il regardait la lune comme un corps opaque qui emprunte sa lumière du soleil, et divisait l'année en trois cent soixante-cinq jours. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est son essai de philosophie naturelle.

S'appuyant sur cette croyance commune à toute l'antiquité, que rien ne vient du néant et n'y peut retourner (Aristote, *Métaph.*, liv. II, c. 3), Thalès cherchait dans la nature un élément (στοιχεῖον) dont tous les êtres sont engendrés et dans lequel ils doivent se résoudre. Nous disons qu'il cherchait un *élément* et non pas un principe (ἀρχή); car ce dernier mot n'apparaît que plus tard dans la langue philosophique. Cet élément que cherchait Thalès lui paraissait être l'eau, et voici, si nous en croyons Plutarque (*De placitis philosophorum*, lib. I, c. 3), sur quelles observations il fondait son hypothèse : 1° L'eau est la source de l'humidité, et l'on remarque que la semence de tous les animaux est humide. Or, si les animaux naissent de l'humidité, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'univers tout entier? 2° L'humidité est nécessaire à la nourriture et à la fécondité des plantes comme à la semence des animaux, car nous les voyons périr dès qu'elles se dessèchent. 3° La chaleur même du soleil et des astres semble se nourrir des vapeurs de la terre, c'est-à-dire de l'humidité. A ces trois arguments, Simplicius, dans son

Commentaire sur la Physique d'Aristote (f° 8), en ajoute un quatrième : que l'eau admet facilement toutes les formes (εὐτύπωτον τοῦ ὕδατος), et par conséquent que ce sont les formes diverses de ce corps unique que nous prenons pour des corps différents. Il est possible, comme le supposent quelques historiens de la philosophie, entre autres Aristote, que Thalès ait subi l'influence des croyances mythologiques, que l'Océan est le père, et Thétis la mère de tous les êtres ; que l'Océan environne la terre comme une ceinture. Mais, sans les observations que nous venons de rapporter, ces croyances n'auraient jamais pris rang dans l'histoire de la philosophie.

L'eau étant la seule matière ou la semence de l'univers, c'est en se raréfiant et en se condensant qu'elle produit tous les corps. A son plus haut degré de dilatation elle est le feu ; à son plus haut degré de condensation, la terre ; l'air tient le milieu entre ces deux extrêmes. Mais, malgré ces transformations, elle conserve toujours ses propriétés distinctes ; autrement on ne concevrait pas le rôle qu'on lui fait jouer dans la nutrition et la génération, et le motif qui l'a fait préférer, comme principe de l'univers, aux autres éléments : aussi ne pouvons-nous pas admettre l'assertion de Plutarque, que Thalès, de même qu'Héraclite, regardait la matière comme un flux perpétuel, c'est-à-dire comme un phénomène sans réalité.

Thalès est surtout un physicien ; ce qui ne veut pas dire, comme on l'a supposé plus tard, un philosophe matérialiste ou sensualiste. Il recherchait la matière première, ou, pour parler son langage, la semence de l'univers ; mais il ne niait en aucune façon l'intervention d'une puissance immatérielle. Tout au contraire, selon le témoignage unanime des auteurs de l'antiquité à qui nous devons la connaissance de sa doctrine, Aristote (*De anima,* lib. I, c. 2), Simplicius (*in Physic. Arist.,* f° 20), Diogène Laërce (lib. I, § 27), Cicéron (*De nat. deor.,* lib. I, c. 20 ; *De legibus,* lib. II, c. 11), etc., il ne concevait pas le mouvement sans une force motrice vivante, qu'il se représentait également comme une âme, comme une divinité, comme une puissance invisible ou un démon. Aussi enseignait-il que l'aimant et l'ambre jaune ont une âme, puisqu'ils attirent les autres corps ; que le monde entier est animé ou plein de dieux, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη (Diog. Laërce). Croyait-il, comme Aristote le suppose (*De anima,* lib. I, c. 5), et comme le répète après lui Stobée (*Eclog. physic.* lib. I, p. 54, *ed. Heeren.*), qu'il n'y a qu'une seule âme mêlée à la matière ; ou, comme Cicéron l'assure (*de nat. Deorum,* lib. I, c. 10), qu'il n'y a qu'une seule intelligence qui a formé toutes choses de l'eau, *aquam esse initium rerum, Deum eam mentem quæ ex aqua cuncta fingeret?* Nous n'osons rien affirmer à cet égard ; mais la première de ces deux opinions ne nous paraît pas s'accorder avec les expressions mythologiques : « tout est plein de dieux ou de démons ; » et quant à la seconde, elle contredit le témoignage de l'antiquité, qu'Anaxagore est le premier qui ait parlé de l'intelligence. Nous pensons qu'il s'est contenté d'affirmer l'existence des dieux et des âmes sans chercher à en déterminer la nature ; son esprit était tourné vers la physique générale, non vers la métaphysique. Admettant l'existence des âmes, il a dû, selon toute vraisemblance, croire à leur immortalité ; mais ce dogme étant déjà

reconnu dans les mystères, il n'est pas vrai, comme quelques-uns l'ont supposé (Diogène Laërce, liv. I, § 24), qu'il en soit le premier auteur dans la Grèce.

On peut consulter, sur Thalès, outre les histoires générales de la philosophie et les histoires particulières de l'école ionienne, de Canaye, *Recherches sur la philosophie de Thalès* dans le t. x des *Mémoires de l'Académie des inscriptions.* — Ploucquet, *De dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagoræ*, etc., in 4°, Tubingue, 1763. — Müller, *De aqua, principio Thaletis*, in-4°, Altdorf, 1719. — Doederlin, *Animadversiones historico-criticæ de Thaletis et Pythagoræ theologica ratione*, in-8° (sans nom de ville) 1750. — Harbsius, *De Thaletis doctrina de principio rerum, imprimis de Deo*, in-4°, Erlangen, 1780. — Flattius, *De theismo Thaleti abjudicando*, in-4°, Tubingue, 1785.

THEANO, célèbre pythagoricienne, qui était, selon les uns, la fille de Brontinus de Crotone et l'épouse de Pythagore; selon les autres, l'épouse de Brontinus, un des premiers pythagoriciens. Porphyre dit, dans sa *Vie de Pythagore*, que, de toutes les femmes pythagoriciennes, Théano seule est devenue célèbre; mais il ne nous apprend pas à quel titre, si c'est par la vertu ou par la science. On lui attribue des lettres et divers fragments qui ont été réunis par Th. Gale, dans ses *Opuscula mythologica, physica et ethica*, p. 740; par Wolf, dans son recueil intitulé *Fragmenta mulierum græcarum prosaica*, p. 224; par Fabricius, dans sa *Bibliothèque grecque*, t. Ier, p. 508; mais tous ces écrits sont évidemment supposés. X.

THÉISME. Si l'on s'en tient à l'étymologie du mot (Θεός, Dieu), le théisme est simplement le contraire de l'athéisme et comprend toutes les opinions qui affirment l'existence d'une divinité, sans distinction des différences qui existent entre elles quant à la nature de Dieu. Ainsi, il devrait, avec cette acception, exister également dans le *panthéisme*, ou la croyance que tout est Dieu; dans le *polythéisme*, ou la croyance qu'il y a plusieurs dieux; dans le *dualisme*, ou la croyance qu'il y a deux principes divins : le bien et le mal, l'esprit et la malice; et dans le *monothéisme*, ou la foi en un seul Dieu distinct du monde. Mais la langue philosophique y attache un sens plus précis : elle appelle *théisme* la conviction de ceux qui admettent un Dieu libre, intelligent, auteur et providence du monde. En effet, ce n'est qu'à ces conditions qu'on croit en Dieu. Ceux-là ne croient pas en lui véritablement, qui le confondent avec l'univers, ou qui lui ôtent la liberté et la conscience, par conséquent la bonté, la sagesse, et détruisent toute idée de providence; ceux qui, le dépouillant de son unité, le dégradent en même temps de son infinitude, et le font descendre au rang des créatures. D'après cette définition, le théisme n'est pas moins opposé au panthéisme qu'à l'athéisme; car il ne sépare pas la providence de la liberté de Dieu, de son unité et de son existence. Le théisme, comme nous l'avons déjà dit, diffère du *déisme* (*Voyez* ce mot), bien que dans les noms il y ait cette seule différence, que l'un vient du grec et l'autre du latin. Le déisme exclut quelquefois l'idée de providence, ou tout au moins d'une providence morale, d'une intervention divine dans les af-

faires de l'humanité ; il est hostile à toute révélation, à toute tradition, et ne voit dans les faits qui portent ces noms qu'un fruit de l'imposture. Le théisme, au contraire, ne suppose point ces restrictions. *Voyez* DIEU.

THEMISTIUS, surnommé *Euphradès* à cause de son éloquence, naquit dans une petite ville de la Paphlagonie, vers l'an 330 de l'ère chrétienne. Il eut pour père le philosophe Eugenius, qui lui donna une éducation distinguée et dont il a lui-même écrit l'oraison funèbre. Successivement professeur à Nicomédie, à Constantinople, à Rome, puis de nouveau à Constantinople, sans parler de plusieurs séjours qu'il fit à Antioche et en Galatie, il dut aux brillants succès de son enseignement l'honneur d'être chargé de plusieurs ambassades et celui d'être appelé (en 365) par Constance dans le sénat, faveur bien rare alors pour un philosophe, et puis l'empereur lui-même prit soin de la justifier dans une lettre au sénat, que nous pouvons lire encore aujourd'hui. Julien et Valens lui avaient, dit-on, offert la préfecture de Constantinople; il est certain que le grand Théodose la lui conféra en 384, et sans doute il l'exerca pendant plusieurs années. Il atteste, dans son XXXIe discours, avoir consacré quarante ans de sa vie à des fonctions publiques ; et dans son XXIIIe discours il se vante d'avoir donné vingt ans aux spéculations de la science. Ces chiffres, où il se mêle peut-être quelque emphase oratoire, ne sont pas faciles à concilier. Quoi qu'il en soit, Themistius avait laissé de nombreux ouvrages, dont une grande partie est parvenue jusqu'à nous. Plusieurs de ces écrits sont des discours d'apparat, des remercîments officiels ou des panégyriques, dont la composition se rattache aux devoirs mêmes des charges importantes que l'auteur a remplies; ils n'intéressent la philosophie que par le soin qu'y prend Themistius de la montrer honorée et glorifiée en sa personne, et par l'expression quelquefois éloquente de certaines vérités morales. Ses autres ouvrages peuvent se diviser en deux classes : les traités ou discours sur des sujets de philosophie, et les commentaires sur Aristote. Ni les uns ni les autres ne nous donnent une haute idée de l'originalité de son esprit. Ses discours sur l'amitié, sur la différence du philosophe et du sophiste, à propos des attaques dont il avait été l'objet, son exhortation à la philosophie, ne contiennent guère que des lieux communs développés en assez beau style par un lecteur assidu et un admirateur passionné de Platon et d'Aristote. On y sent une âme honnête, profondément convaincue des devoirs que la philosophie impose et de l'efficacité morale de ses leçons. Bien qu'on l'ait, un jour, confondu avec un hérésiarque postérieur à lui de plus d'un siècle, bien qu'il ait eu pour ami saint Grégoire de Nazianze (*Voyez* les lettres 139 et 140 de ce Père), il est tout à fait étranger non-seulement au christianisme, mais à toute controverse entre le paganisme et la nouvelle religion; il ne paraît pas même connaître les alexandrins et leurs disputes, alors si bruyantes. Il professe à l'égard de Platon et d'Aristote un culte quelque peu emphatique, sans chercher d'ailleurs à concilier ces deux maîtres dans les divergences, souvent si graves, de leurs doctrines. On croit néanmoins, çà et là, sentir dans sa morale un reflet de la morale évangélique : il a sur la fraternité humaine des ac-

cents qui touchent et qui étonnent de la part d'un païen; et dans l'oraison funèbre de son père, il fait l'apothéose de ce vénérable personnage à peu près comme un orateur chrétien décrirait l'entrée d'un saint parmi les élus de Dieu. Mais ce qui est plus remarquable, ce qui caractérise singulièrement une époque où le paganisme, longtemps persécuteur, semble à son tour craindre la persécution, c'est le ve discours, adressé à Jovien pour le féliciter d'avoir proclamé le libre exercice de tous les cultes; quels que soient les motifs et les sentiments dont il s'inspire, l'auteur devance là les plus belles pages de nos orateurs et de nos publicistes modernes en faveur de la liberté de conscience. Malheureusement, Themistius est de ces écrivains qui ne savent pas s'arrêter à temps, et qui gâtent souvent les plus belles choses par la déclamation et la subtilité. Reprenant ailleurs (discours XIIe, à Valens) la même thèse, il s'égare jusqu'à réclamer en matière de religion ce que nous nommerions aujourd'hui la libre concurrence, comme une sorte d'émulation qui, selon lui, entretient et vivifie la piété parmi les hommes. — Les commentaires de Themistius sur Platon, que mentionne Photius, ne se sont pas conservés. Quant à ses commentaires sur Aristote, il les caractérise lui-même (discours XXIIIe et préface de la paraphrase des *Derniers Analytiques*) avec une exactitude que nous pouvons vérifier soit sur les originaux, soit sur les traductions latines qui en ont été publiées. Ce n'étaient pas de ces résumés éloquents ni de ces paraphrases enthousiastes comme en déclamait son père Eugenius (*Voyez* discours XXe, p. 234, 235); interpréter docilement la pensée du maître, développer un peu l'excessive concision de ses formules, éclairer l'obscurité, quelquefois calculée peut-être, de l'enseignement ésotérique, tel est l'unique but que se propose Themistius : aussi son commentaire, utile pour l'intelligence du texte aristotélique, n'a ni la profondeur ambitieuse des alexandrins, ni leur érudition, souvent précieuse pour nous aujourd'hui, par suite de la perte de tant de livres anciens qu'ils avaient consultés. Peut-être d'ailleurs quelques parties en sont-elles inédites, car Photius prétend que l'auteur avait commenté *tous les livres d'Aristote;* or, ce qui nous reste de ces paraphrases ne comprend que les *Derniers Analytiques*, les *Leçons de Physique*, le *Traité de l'Ame* avec les petits traités qui s'y rattachent (trad. lat. d'Hermolao Barbaro, Venise, 1481, plusieurs fois réimprimée; texte grec, Venise, 1534, chez Alde); les livres *du Ciel* (Venise, 1574), et la *Métaphysique* (Venise, 1676); encore ces deux derniers n'existent que dans une traduction latine qui, pour la *Métaphysique*, a été faite elle-même sur une traduction hébraïque. On trouve des extraits des divers commentaires de Themistius dans le *Recueil de Scolies* (1836), malheureusement incomplet jusqu'ici, que publie M. Brandis, sous les auspices de l'académie de Berlin, à la suite des *OEuvres* d'Aristote. — Les discours doivent être lus, soit dans la belle édition de Hardouin (Paris, 1684, Impr. roy.), soit dans l'édition de M. G. Dindorf (Leipzig, 1832), qui est la plus correcte et en même temps la plus complète, car elle renferme seule un discours de Themistius, découvert et publié pour la première fois par M. A. Maï, à Milan, en 1816. Ces discours n'ont pas encore été traduits en français; malgré leurs défauts, ils méritent

e l'être. — Consulter, pour plus de détails sur Themistius, Fa-
Bibliothèque grecque, t. IV, p. 790, édit. Harles ; A. Maï, pré-
otes des discours mentionnés ci-dessus. E. E.

ODICÉE (de Θεός, Dieu, et δίκη, plaidoyer, justification :
tion de Dieu). Ce mot est de la création de Leibnitz, qui l'a pris
e d'un de ses ouvrages : *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu,
é de l'homme et l'origine du mal* (1re édit., in-8°, Amst., 1710).
l'étymologie de ce titre, qui est complétement inconnu avant
bnitz ne se propose pas de traiter *ex professo* et méthodiquement
ature de Dieu ; il veut seulement, comme il dit lui-même,
sa cause contre certains adversaires, principalement contre
il entreprend de répondre aux objections qu'on peut tirer de
ce du mal contre la bonté divine, et de concilier avec la liberté
e la suprême sagesse qui a tout prévu, qui a tout ordonné
e, qui n'a rien laissé à l'arbitraire et au hasard. Leibnitz ne s'en
s à ces points métaphysiques ; il étend sa défense jusqu'aux
fondamentaux de la théologie chrétienne : le péché originel, la
nation et la grâce ; et, avant tout, il cherche à montrer la con-
de la foi et de la raison. Nous avons exposé ailleurs la doctrine
nitz (*Voyez* LEIBNITZ), et nous ne reviendrons pas ici sur la
dont il a résolu ces différents problèmes. Notre seul but est de
ir que, dans sa pensée, la théodicée n'était pas une science à
u une partie distincte de la philosophie, mais uniquement le
n ouvrage, d'un traité fort irrégulier et fort complexe, écrit
rtaines circonstances et sous l'influence de certaines préoccu-
. Il arriva naturellement qu'après lui, mais presque toujours
magne, on écrivit, sous le même titre, des traités sembla-
nsacrés également à la défense de la bonté, de la sagesse, de
e divine, et à l'explication du mal. Il en résulta que la théodicée
idérée comme cette partie de la métaphysique qui consiste non
ntrer directement les attributs moraux de Dieu, mais à les dé-
ontre les objections tirées des désordres de la société et de la
C'est précisément ainsi que la définit Kant dans son petit écrit,
uvais succès de tous les essais philosophiques en théodicée
dans le tome III, p. 145, de ses *Mélanges*). « On entend, dit-il,
théodicée, la défense de la suprême sagesse de l'auteur du
contre les accusations dont la raison la poursuit à la vue des
es du monde. » Non content de la définir, Kant en trace le plan
. Il la divise en trois parties qui ont pour objet de justifier Dieu,
ière dans sa sainteté, en présence du mal moral ; la seconde
bonté, en présence du mal physique ; et la troisième dans
ce, devant le désaccord qui existe entre le bonheur et la

de l'Allemagne, ces questions étaient réunies à la métaphysi-
faisaient partie de ce qu'on appelait la théologie naturelle.
e n'est que depuis quelques années, après la renaissance des
historiques et du spiritualisme en France, que le nom de *théo-*
été mis en usage dans notre enseignement public pour désigner
rième et dernière partie de la philosophie, celle qui traite à la

fois de l'existence et des attributs de Dieu, de ses attributs métaphysiques aussi bien que de ses attributs moraux, et qui, avant de les défendre contre les objections, s'applique à les démontrer d'après une méthode rigoureuse, en s'appuyant sur les données fournies par la psychologie. La théodicée, ainsi comprise, comprend de toute nécessité : 1° les preuves de l'existence de Dieu et l'appréciation de ces preuves; 2° la démonstration des attributs de Dieu et principalement de la providence, sans laquelle l'idée même de Dieu n'existe pas; 3° la défense de ces attributs contre les objections tirées des désordres apparents du monde, ou simplement les rapports de Dieu et de la nature, le plan de la création et le gouvernement de la providence; 4° les rapports de Dieu avec l'âme humaine et l'humanité, la manière dont il intervient dans nos destinées, et les actes par lesquels nous nous élevons vers lui et nous acquittons envers lui des devoirs de l'amour et de la reconnaissance. La théodicée, comme l'entendait Leibnitz, et après lui Kant, n'est plus, comme on voit, qu'une partie de la science qui porte aujourd'hui le même nom.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter les diverses questions que nous venons d'énumérer; car elles ont déjà été examinées une à une aux mots Dieu, Création, Mal, Destinée humaine. Il nous suffit, après les avoir séparées selon les exigences de ce Recueil, de marquer le lien qui les unit, de tracer le plan suivant lequel elles devraient se coordonner entre elles. Il y aurait d'autres problèmes à discuter, non moins dignes de notre intérêt : Les questions que nous attribuons à la théodicée sont-elles accessibles à notre raison, ou possédons-nous dans nos facultés naturelles les moyens de les résoudre? Quelle est la méthode qui leur est applicable? Enfin, de quelle manière, ou de combien de manières ces questions ont-elles été résolues jusqu'à présent? Quels sont les systèmes qu'elles ont provoqués? Mais ces mêmes problèmes ont dû nécessairement se présenter à notre esprit à propos de la *métaphysique*, et c'est là que nous les avons examinés avec l'attention qu'ils commandent : car la théodicée, comme nous venons de le dire, n'est qu'une partie de la métaphysique. Celle-ci s'occupe des êtres en général et des conditions universelles de l'existence, des rapports de l'existence et de la pensée; celle-là fait l'application de ces conditions et de ces rapports universels à l'existence et aux attributs de Dieu. La seconde est impossible sans la première, et elles ont toutes deux la même destinée dans l'histoire; elles dépendent des mêmes facultés et de la même méthode.

THÉODORE, surnommé *l'Athée*, et ensuite, par dérision, *Dieu*, reçut le jour à Cyrène, qui avait aussi donné naissance à Aristippe, le chef de l'école cyrénaïque. Il appartenait lui-même à cette école déplorable, bien qu'il soit regardé comme le fondateur d'une secte particulière qui s'appelait, de son nom, les *théodoriens*. On compte parmi ses maîtres Annicérès de Cyrène, Aristippe II, surnommé *Metrodidactos*, c'est-à-dire le disciple de sa mère, et Denys le Dialecticien. La date de sa naissance est incertaine; mais il était contemporain du premier Ptolémée, roi d'Egypte, et de Démétrius de Phalère : car le premier de ces deux princes en avait fait son ambassadeur à la cour de Lysi-

, et l'on raconte que le second le sauva de la sévérité de l'Aréo-
qui allait le poursuivre pour ses opinions religieuses. Selon le
'Amphicrate, rapporté par Diogène Laërce, ce procès aurait
on cours, et Théodore, condamné comme Socrate à boire la
aurait subi son jugement.
s un livre intitulé *des Dieux* (Περὶ θεῶν), et que Diogène Laërce
ncore sous les yeux, il prêchait hautement l'athéisme. Par sa
, il est plus près d'Epicure que d'Aristippe. A la place du plaisir
a douleur, considérés comme les causes finales de nos actions, il
ıait le contentement (χαράν) et le chagrin (λύπην); et comme
ıier, selon lui, est le fruit de la prudence, et le second de la
, il regarda la prudence (φρόνησις) comme le seul bien, et la sot-
l'imprudence (ἀφροσύνη) comme le seul mal. Le plaisir et la dou-
trouvent entre les deux (μέσα), ou sont tantôt un bien, tantôt
, suivant les circonstances. Nous voyons que Théodore asso-
la prudence la justice; mais que pouvait être cette vertu, pour
les supprimait toutes dans leur principe? La justice, dans sa
, c'est simplement l'art de se servir de toutes choses selon leur
ıaturel et à propos. Ainsi, le vol, l'adultère, le sacrilége, sont
au sage, pourvu qu'il n'use de cette licence qu'à propos (ἐν
, c'est-à-dire sans se nuire à lui-même et sans soulever les au-
.a distinction du bien et du mal moral n'est qu'une convention
pour contenir la foule des insensés. L'amitié n'est pas plus
ue le devoir, car où peut-elle exister? Chez l'insensé elle n'est
tre chose que l'intérêt, et le sage se suffit à lui-même. Enfin, le
e doit jamais se sacrifier à sa patrie; car il n'est pas convenable
sagesse périsse pour l'avantage des sots. La patrie du sage, c'est
rs.
ɪeut consulter sur ce philosophe, Diogène Laërce, liv. II, § 86;
§ 97. — Cicéron, *De natura deorum*, lib. I, c. 1, 23, 43; *Tuscul.*,
c. 43; lib. V, c. 40. — Suidas, au mot *Théodore*. — Eusèbe et
ı en parlent aussi.

ÉOGNIS. *Voyez* GNOMIQUES.

ÉOLOGIE (de Θεός, Dieu, et de λόγος, discours, science: la
de Dieu, ou plutôt relative à Dieu et aux choses divines). On
oie plus guère aujourd'hui le mot *théologie* que dans le sens
ıt d'une science fondée sur la révélation, sur une tradition con-
, sur des textes positifs, et qui a pour objet non-seulement la
et les attributs de Dieu, mais les devoirs qu'il prescrit aux
es. C'est dans cette acception que la théologie est souvent op-
à la philosophie, et qu'on distingue une théologie spéculative et
ıéologie morale, dont la première s'occupe des dogmes, la se-
des règles pratiques enseignées par la révélation. Mais il n'en a
oujours été ainsi. Les Grecs donnaient le nom de théologiens
γοι) à ceux de leurs poëtes, tels qu'Hésiode et Orphée, qui par-
d'après leur imagination de la nature des dieux et de l'origine
ıoses, ou à ceux qui cherchaient dans ces fictions, interprétées
manière allégorique, une sagesse plus profonde. Selon Aristote

(*Métaph.*, liv. I, c. 3; liv. II, c. 5), les premiers théologiens, en désignant Thétis et l'Océan comme les auteurs de la nature, ne diffèrent que par le langage des premiers philosophes, qui ont considéré comme le principe de l'univers l'humidité ou l'eau. Jusque-là on connaissait les théologiens, mais non la *théologie* (ἡ θεολογική). C'est le même philosophe que nous venons de citer qui en a fait une science, fondée comme les autres sur la raison, c'est-à-dire une partie de la philosophie, une des trois sciences spéculatives. Les deux autres sont les mathématiques et la physique. « Il est évident, dit-il (*ubi supra*, liv. XI, c. 6), qu'il y a trois sortes de sciences spéculatives, la physique, les mathématiques et la théologie. Les plus élevées parmi les sciences sont les sciences spéculatives, et parmi celles-ci mêmes celle que nous avons nommée la dernière : car elle se rapporte à ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres. »

Ce n'étaient pas seulement les poëtes et les philosophes qui s'occupaient, chez les anciens, de la nature divine, les uns au point de vue de l'imagination, les autres à celui de la raison; il y avait aussi des législateurs qui, considérant la question du côté politique, cherchaient à subordonner les croyances et les pratiques du culte aux intérêts de l'Etat ou du gouvernement de l'Etat. Telle était surtout la religion des Romains depuis Numa Pompilius jusqu'au temps des empereurs. Aussi Varron, d'après le témoignage de saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. VI, c. 1), distinguait-il trois espèces de théologie : la théologie *poétique*, inventée, comme nous l'avons dit, par les premiers poëtes de la Grèce; la théologie *physique*, formée par les philosophes, et qui se confond avec la philosophie même; la théologie *civile*, fondée par les législateurs et les hommes d'Etat.

Les Romains et les Grecs, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs (*Voyez* FOI), n'avaient aucune idée de ce que nous appelons *foi*, *révélation*, ni par conséquent des barrières qui séparent la révélation de la raison. Leur religion était l'œuvre de la poésie ou de la politique; et, hors de ces deux choses, il n'y avait de place que pour la philosophie. D'un autre côté, l'esprit religieux du moyen âge et de la Réformation, quoique allié dans une certaine mesure à la philosophie, ne pouvait pas admettre que la connaissance de Dieu, de ses attributs, de ses rapports avec le monde fût l'objet d'une science tout à fait distincte et indépendante de la révélation. Aussi n'est-ce guère qu'après l'avénement du cartésianisme que nous trouvons, que nous voyons acceptée la distinction de la théologie *naturelle* et de la théologie *positive*. Chez Leibnitz, dans les *Essais de théodicée*, les deux choses sont encore confondues; mais elles sont parfaitement séparées dans la *Théologie naturelle* de Wolf : *Theologia naturalis methodo scientifica pertracta*, 2 vol. in-4°, Francfort et Leipzig, 1736-37. « Tout ce qu'on enseigne, dit cet écrivain, dans la théologie naturelle, doit être démontré. La théologie naturelle doit être une science. Or une science consistant dans la démonstration de ce qu'on affirme et de ce qu'on nie, il faut démontrer ce qu'on enseigne dans la théologie naturelle. » Cette science a pour objet, selon Wolf (*Prolegomena*, § 1), l'existence de Dieu, ses attributs, les conséquences de ces attributs par rapport aux autres êtres, et la réfutation des erreurs contraires à

la véritable idée de Dieu; en un mot, tout ce que nous comprenons aujourd'hui sous le nom de *théodicée* (*Voyez* ce mot).

La théologie naturelle n'est pas la même chose que la théologie *rationnelle*. La première ne porte aucune atteinte à la théologie positive, et ne demande pour elle que le droit de se mouvoir dans le cercle de nos facultés naturelles, sans attaquer et sans essayer de démontrer les dogmes révélés. La seconde, au contraire, porte dans le sein même de la révélation la critique de la raison; elle analyse, elle dissèque, elle commente, elle explique comme il lui convient les textes sacrés, les monuments et les traditions sur lesquels repose l'enseignement religieux. C'est particulièrement en Allemagne, au sein du protestantisme, que cette manière de comprendre la théologie a pris tout son développement.

Le domaine de la théologie positive nous étant interdit par la nature et par le plan de ce Recueil, la théologie naturelle se confondant avec la *théodicée* et la *métaphysique*, nous nous bornerons ici à cette simple observation historique : partout où il a existé une théologie dans la véritable acception de ce mot, elle a été le berceau de la philosophie. Dans l'Inde, tous les systèmes philosophiques sont autant d'interprétations des védas, c'est-à-dire de systèmes théologiques. Il en est de même de la Perse, autant que nous en pouvons juger par les deux monuments qui nous restent du mouvement philosophique de ce pays, l'un d'une authenticité problématique, l'autre d'une date assez récente, le *Désatir* et le *Dabistan*. Chez les Juifs, la kabbale, cette audacieuse doctrine qui nie la création et affirme l'unité de substance, n'est qu'un simple commentaire de l'Ecriture sainte. Il n'y a pas jusqu'à la théologie poétique de la Grèce qui ne puisse être considérée comme la source des systèmes informes de l'école ionienne. Enfin c'est la théologie chrétienne, faisant servir à son usage l'*Organum* d'Aristote, qui a donné naissance à la philosophie scolastique, devenue à son tour la mère de la philosophie moderne.

THÉON DE SMYRNE, philosophe platonicien qui vivait vers le commencement du IIe siècle de notre ère, a composé un manuel des sciences mathématiques, destiné spécialement à faciliter la lecture de ce qui concerne ces sciences dans les œuvres de Platon, ou, en d'autres termes, il a rédigé un cours élémentaire de mathématiques plus particulièrement à l'usage des philosophes platoniciens. Suivant lui, les sciences mathématiques sont l'arithmétique, la géométrie (plane), la stéréométrie, l'astronomie et la musique. Il annonce l'intention de consacrer un traité spécial à chacune des quatre premières sciences. Quant à la musique, il la subdivise en trois parties : 1° musique arithmétique (théorie des nombres qui représentent les rapports des sons musicaux) ; 2° musique organique (c'est-à-dire réalisée par l'organe de la voix ou par des instruments); 3° musique cosmique (application de la musique arithmétique à l'harmonie des sphères célestes. De ces trois parties, il écarte la seconde, comme inutile aux philosophes platoniciens; il déclare qu'il joindra la première à l'arithmétique, dont elle fait partie, et qu'il consacre à la musique cosmique seule son cinquième traité. Il existe de nombreux manuscrits et une édition, donnée par Ismaël

Boulliau (in-4° Paris, 1644,), du *Manuel arithmétique* rédigé par Théon de Smyrne, à l'usage des philosophes platoniciens. Cet ouvrage, important pour l'histoire des spéculations de l'antiquité sur les propriétés des nombres, se compose de quatre-vingt-treize chapitres, dont trente-six, savoir, les chapitres trente-trois à soixante-huit, concernent principalement les nombres musicaux. C'est donc à tort que l'éditeur a divisé cet ouvrage en deux parties, et qu'il a intitulé l'ensemble des soixante et un derniers chapitres Περὶ μουσικῆς, tandis que c'est là le titre particulier du premier de ces chapitres, et que les vingt-cinq derniers ne concernent nullement la musique. C'est donc à tort aussi que M. de Gelder, en publiant les trente-deux premiers chapitres seulement (in-8°, Leyde, 1827), a cru publier l'*Arithmétique* de Théon tout entière. Si Théon a réellement composé les traités annoncés par lui sur la géométrie plane et sur la stéréométrie, il n'en est resté aucune trace. La fin du chapitre 93e et dernier de l'*Arithmétique* manque, et ce chapitre incomplet est suivi d'une annonce du *Traité d'astronomie*. On connaît deux manuscrits de ce dernier traité, mais qui tous trois offrent les mêmes fautes, extrêmement nombreuses, et les mêmes lacunes : le manuscrit de Paris est une copie du manuscrit très-défectueux de la bibliothèque Ambrosienne de Milan. C'est un manuel d'astronomie, tel qu'un philosophe platonicien pouvait le faire après l'époque d'Hipparque et immédiatement avant celle de Ptolémée. On y trouve une multitude de documents nouveaux et précieux pour l'histoire de l'astronomie, de la philosophie et de la littérature grecque en général, des citations de prosateurs et de poëtes perdus, et notamment d'amples extraits des ouvrages astronomiques du péripatéticien Adraste d'Aphrodisie et du platonicien Dercyllidès, qui interprétaient diversement les opinions astronomiques de Platon, en tâchant de les concilier avec les découvertes d'Hipparque. A la fin de ce traité, on trouve une annonce du *Traité sur la musique cosmique*, rédigé par notre auteur, surtout d'après les travaux du platonicien Thrasylle de Phlionte; mais ce dernier traité a péri. L'astronomie de Théon de Smyrne a été publiée pour la première fois, traduite et commentée, par l'auteur de cet article (in-8°, Paris, 1849, Impr. nat.). TH. H.-M.

THÉOPHRASTE, fils d'un foulon nommé Mélantas, naquit à Erèse, ville maritime de l'île de Lesbos, vers l'an 372 avant J.-C., et mourut à Athènes dans un âge fort avancé, mais qu'il est impossible de marquer aujourd'hui avec précision au milieu des témoignages contradictoires qui nous sont parvenus sur ce sujet. Sa vie, comme celle de presque tous les philosophes célèbres de l'antiquité, ne nous est connue que par des récits incomplets et mêlés de fables. Nous n'en signalerons que les traits les plus importants et les plus vraisemblables. Théophraste fit sa première éducation à Erèse, où il eut pour maître un certain Leucippe ou Alcippe; puis, étant venu à Athènes, il y écouta d'abord les leçons de Platon, ensuite celles d'Aristote, dont il devint le meilleur élève et l'ami. On lui attribue l'honneur d'avoir deux fois délivré sa patrie de tyrans qui l'opprimaient. Ces glorieux souvenirs se rapportent sans doute à la première période de sa vie; car, depuis la mort d'Aristote, peut-être même depuis la retraite de ce philo-

sophe à Chalcis, nous trouvons Théophraste à la tête du Lycée. Son enseignement y eut un succès immense, interrompu toutefois à deux reprises par la persécution, ou du moins par de haineuses attaques. Ainsi que tant d'autres philosophes, avant lui et après, Théophraste fut un jour cité devant les tribunaux comme coupable d'impiété; mais Agonidès, l'auteur de cette accusation, ne put la soutenir, et faillit être condamné lui-même. On doit avouer que, parmi les sentences qui nous sont parvenues sous le nom de Théophraste, il s'en trouve une où la Fortune est proclamée la maîtresse du monde; mais si cette sentence est authentique, il y faut voir plutôt quelque boutade passagère que l'expression d'un dogme sérieux. En effet, soit dans ses *Caractères*, où il se moque de la *superstition*, soit dans le fragment de sa *Métaphysique*, soit dans un fragment conservé par Stobée (sect. III, § 50), soit dans un témoignage historique cité par Simplicius (*Commentaire sur Epictète*), Théophraste se montre déiste au sens le plus clair et le plus raisonnable de ce mot. C'était peut-être assez pour lui valoir la haine des zélés païens, comme Agonidès et comme ceux que Platon nous représente dans l'*Eutyphron*; mais ce n'est pas assez pour que la critique moderne souscrive à ces vieilles calomnies. Au reste, la tentative d'Agonidès n'est pas le plus grave indice de l'esprit d'hostilité qui régnait alors dans certaines régions d'Athènes contre les philosophes. Vers le même temps un certain Sophocle, fils d'Amphiclide, réussit à faire porter par le peuple une loi qui défendait, sous peine de mort, d'enseigner la philosophie sans ce que nous appellerions aujourd'hui l'autorisation préalable de l'Etat. Sa loi équivalait à un décret de bannissement contre les professeurs; tous, en effet, s'exilèrent, et Théophraste à leur tête. Mais la liberté était trop dans les mœurs d'Athènes pour qu'une loi pareille pût rester en vigueur. Attaquée, dès l'année suivante, par Philon, et vainement défendue par Démocharès, neveu de Démosthène (il reste quelques fragments de son étrange défense), elle succomba, et les philosophes rentrèrent dans leurs écoles. Celle de Théophraste était la plus nombreuse; Diogène Laërce prétend qu'elle réunissait près de deux mille élèves, chiffre qu'il est bien difficile d'admettre, à moins qu'il n'exprime le nombre total de ceux qui, durant plusieurs années, se succédèrent dans l'école de notre philosophe. Ce qui est mieux attesté, c'est que Théophraste apportait à son enseignement, outre une érudition universelle et vraiment comparable à celle de son maître Aristote, toutes les recherches d'une exposition savante, qui ne se refusait même pas certaines séductions de mise en scène. De là, sans doute, la fable, plus gracieuse que vraisemblable, suivant laquelle Théophraste, primitivement appelé Tyrtamus, aurait dû son nouveau nom à la *divinite* de son langage, comme a dit Cicéron. Une partie au moins de ce charme avait passé dans ses écrits, dont les anciens ont loué à l'envi l'élégant et pur atticisme; mais il est difficile d'en juger aujourd'hui, après les ravages que le temps a faits dans cette riche collection. Comme écrivain, Théophraste n'est guère signalé à l'estime des gens de goût que par le petit livre des *Caractères*; mais, soit qu'on reconnaisse dans ce livre un recueil de portraits à l'usage des orateurs (l'auteur avait écrit d'autres ouvrages de rhétorique qui

n'étaient pas sans originalité), ou à l'usage des auteurs comiques (l'auteur eut, dit-on, Ménandre pour disciple), ou une analyse en prose des portraits tant de fois tracés par les comiques contemporains; soit qu'on y reconnaisse le fragment de quelque traité de morale, ces trente pages, souvent mutilées et obscures, ne donnent pas une idée exacte de l'exquise perfection de style dont les anciens ont parlé. Divers fragments, épars dans Stobée et les compilateurs, offrent, comme les grands Traités sur les plantes, le caractère d'une simplicité rapide et correcte; mais il y manque cette vigueur de trait, ce sublime de pensée, qui relèvent souvent, même dans les sujets les plus arides, la sécheresse du style d'Aristote. Comme philosophe, Théophraste n'est guère moins difficile à juger sur ce qui nous reste de ses ouvrages, et nous regrettons que ces débris insuffisants, mais nombreux encore, n'aient pas été jusqu'ici réunis et étudiés avec toute l'attention qu'appelait le grand nom de leur auteur. Les *Caractères*, composés vraisemblablement vers l'an 308 ou 307, attestent une observation malicieuse et fine du cœur humain. On y a remarqué l'absence de tout caractère honnête, et l'on s'est trop hâté de voir là une règle même de ce genre d'écrit, en s'appuyant sur un texte d'Hermogène (*des Formes du discours*, liv. II, c. 2), qui est loin d'autoriser une telle conclusion. On y a noté aussi l'absence de tout caractère de femme, comme un signe de l'indifférence ou du mépris des philosophes anciens pour cette moitié de l'espèce humaine; on oubliait que les poëtes comiques, surtout ceux de la nouvelle comédie, qui sont bien, eux aussi, des moralistes à leur manière, représentaient mainte fois sur la scène la mère, la jeune fille, la courtisane, et que rien ne manquait à leurs peintures d'une société élégante et corrompue; on oubliait que, sans s'être spécialement occupé des femmes dans sa *Morale*, Aristote y a pourtant semé plusieurs belles observations sur l'amour maternel et sur l'amour conjugal. Quoi qu'il en soit, ce genre des *Caractères* en prose, dont Aristote offrait déjà quelques exemples et que Théophraste avait animé de couleurs plus vives, garde désormais une place dans la littérature grecque. Sans parler d'un ouvrage composé sous le même titre, mais peut-être sur un sujet différent, par Héraclide de Pont, disciple de Platon et contemporain de Théophraste, on peut citer, comme ayant écrit de semblables *Caractères*, le péripatéticien Lycon, au IIIe siècle avant J.-C.; Satyrus, sous Ptolémée Philométor, puis Dion Chrysostôme, Plutarque, Lucien, etc. Chez les Romains, Cicéron et Sénèque en offrent quelques exemples. Mais, assurément, le principal honneur de notre philosophe est d'avoir inspiré l'ouvrage immortel de La Bruyère; l'ingénieuse préface que celui-ci a mise en tête de son ouvrage montre tout ce qu'il devait au modèle grec et comment le génie sait tirer de l'imitation même une nouvelle originalité.

Quant à la morale théorique et pratique de Théophraste, Cicéron lui reproche une sorte de relâchement qui semblerait la rapprocher de celle d'Epicure, et cependant Epicure écrivit contre Théophraste. Il est probable qu'elle se tenait, moins justement que celle d'Aristote, dans ce milieu où réside la vraie sagesse, et que déjà elle accordait aux plaisirs du corps et aux biens de fortune plus d'importance qu'ils n'en

doivent avoir pour le bonheur. Parmi les rares fragments qui nous restent de cette morale, on remarque une décision fort dure contre le mariage ; mais cette décision ne s'adresse qu'au *sage*, et Théophraste paraît l'avoir mise en pratique, pour vaquer plus librement à ses vastes travaux. Un autre jugement, que rapporte Marc Aurèle (*Pensées*, liv. II, c. 10), sur les fautes commises par concupiscence ou par colère, nous laisse voir l'emploi de cette méthode qui est devenue plus tard le *casuisme*, et que pratiquèrent souvent les moralistes anciens, surtout dans l'école stoïcienne, comme on peut le voir dans le *De officiis* de Cicéron. Sur l'éducation et sur la vie de famille (Stobée, sect. III, § 50 ; *Appendix*, n° 116), les préceptes de Théophraste sont justes, mais d'une honnêteté plus vulgaire. On en peut dire autant d'un morceau sur la colère (Stobée, sect. XIX, § 12) ; mais un autre fragment (Stobée, sect. XLIV, § 22), qui paraît extrait de l'ouvrage *Sur les législateurs* ou du *Recueil de lois*, suppose la plus minutieuse étude des législations étrangères, et semble, en quelque sorte, annoncer la manière de Montesquieu.

En métaphysique, Brucker, et tout récemment M. Ritter, paraissent croire que Théophraste s'éloignait beaucoup des doctrines du Stagirite ; il est plus facile d'affirmer ces différences que de les prouver. On n'en trouve aucune trace dans le fragment qui nous reste de la *Métaphysique* de Théophraste. Seulement, tandis qu'Aristote voit dans le mouvement régulier des sphères célestes le plus haut degré de perfection, et n'hésite pas à mettre la condition des astres au-dessus de celle des humains, Théophraste se demande si le mouvement circulaire n'est pas, au contraire, d'une nature inférieure à celui de l'âme, surtout au mouvement de la pensée. Nous citerons encore cette réflexion : « Ceux qui cherchent la raison de toute chose ruinent la raison, et, du même coup, la science. » De telles phrases et d'autres semblables répondent, ce nous semble, aux doutes d'Hermippus et d'Andronicus, qui n'avaient pas osé comprendre cet opuscule parmi les écrits de Théophraste ; et Nicolas de Damas l'avait mieux apprécié lorsqu'il le tenait pour authentique. Le peu qu'on sait des théories de notre philosophe sur la rhétorique et sur la poétique, ne mérite pas de nous arrêter ici ; mais nous devons signaler, en terminant, son traité *Sur la sensation et les choses sensibles*, où ses opinions ne se montrent guère, mais où les opinions de ses devanciers sont longuement analysées. C'est un chapitre intéressant de l'histoire de la philosophie grecque. En général, de toutes les qualités de Théophraste, l'érudition est sans doute celle qui ressort le mieux des titres seuls de ses nombreux ouvrages et des fragments qui nous en sont parvenus ; mais il reste à cet égard d'utiles travaux à faire. L'unique recueil publié par Meursius, sous le titre de *Theophrastus* (Leyde, 1638), et reproduit au tome X des *Antiquités grecques* de Gronovius, mériterait d'être revu et complété à l'aide d'une foule de publications récentes. Aucune édition des œuvres de Théophraste ne contient ses fragments ; la meilleure de toutes, celle de Schneider (Leipzig, 1818-1821), ne renferme pas la *Métaphysique*, dont le meilleur texte se lit à la suite de la *Métaphysique* d'Aristote, édit. de Brandis (in-8°, Berlin, 1823). Consultez, en outre, les éditions des *Caractères*, par Coray (Paris,

1799); par Ast (Leipsig, 1816); par F. Dübner (avec les autres moralistes grecs, dans la *Bibliothèque* Didot, Paris 1840); et surtout par Stiévenart (Paris, 1842); l'édition de l'*Histoire des plantes*, par Wimmer (Breslau, 1842); Diogène Laërce, liv. v, § 36 et suiv. (avec les notes de ses commentateurs); C. Zell, *De vera Theophrasteorum Characterum indole*, etc. (Fribourg, 1823 et 1825); M. Schmidt, *De Theophrasto rhetore* (Halle, 1839); Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. III, p. 408-457 (édit. Harles); Visconti, *Iconographie grecque* (Paris, 1811), t. I, p. 190; A. Hoffmann, *De lege contra philosophos, imprimis Theophrastum, auctore Sophocle, Amphiclidæ filio, Athenis lata* (Carlsruhe, 1842); Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 330-342 de la trad. fr. L'article de Brucker (t. I, p. 840-845) est trop superficiel. — Sur Théophraste, considéré comme naturaliste, voir : *Histoire des sciences naturelles*, par G. Cuvier, leçons publiées par Magdelaine de Saint-Agy (Paris, 1841), t. I, p. 179, 9ᵉ leçon; l'article *Théophraste* dans la *Biographie universelle*, dont l'auteur était un naturaliste de profession. E. E.

THÉOSOPHES, THÉOSOPHIE (de Θεός, Dieu, et σοφία, sagesse, science). On entend par *théosophie* tout autre chose que par *théologie*. Ce n'est pas la science qui se rapporte à Dieu, mais celle qui vient de Dieu, qui est inspirée par lui, sans être l'objet d'une révélation positive; et l'on donne le nom de *théosophes* à ceux qui ont la prétention de posséder une telle science. A vrai dire, les théosophes ne sont qu'une école de philosophes qui ont voulu mêler ensemble l'enthousiasme et l'observation de la nature, la tradition et le raisonnement, l'alchimie et la théologie, la métaphysique et la médecine, revêtant le tout d'une forme mystique et inspirée. Cette école commence avec Paracelse, au début du XVIᵉ siècle, et se prolonge, avec Saint-Martin, jusqu'à la fin du XVIIIᵉ. Elle se divise en deux branches: l'une populaire et plus théologique que philosophique, plus mystique que savante; l'autre, érudite, raisonneuse, plus philosophique que théologique, plus mystique en apparence qu'en réalité. A la première se rattachent Paracelse, Jacob Boehm et Saint-Martin; à la seconde, Cornelius Agrippa, Valentin Weigel, Robert Fludd, Van Helmont. Ce qu'il y a de commun entre tous ces penseurs est plutôt dans la forme que dans le fond, et dans le besoin d'unir ensemble la science de Dieu et celle de la nature, que dans les doctrines mêmes auxquelles ce sentiment les a conduits. Aussi rien ne serait plus téméraire que d'aller au delà d'une simple définition et de chercher à réunir dans une exposition générale tous les principes essentiels de cette école. Chacun des noms que nous venons de citer représente véritablement un système distinct, qui demande d'être étudié séparément. Nous dirons seulement ici, pour compléter notre définition, qu'il ne faut pas confondre la théosophie avec le mysticisme en général, et donner, par rétroactivité, le nom de théosophes aux mystiques des temps les plus reculés. Le mysticisme est un fait impérissable de la nature humaine, qui se manifeste à toutes les époques, sous mille formes diverses. La théosophie n'est qu'un fait historique qui n'a eu qu'une durée déterminée, et dont le mysticisme n'est qu'un élément.

THÉRAPEUTES. *Voyez* Juifs.

THOMAS (Saint), le plus grand théologien de l'Eglise d'Occident, le plus grand philosophe du moyen âge, naquit vers l'année 1227, au pays de Naples, dans la ville ou sur le territoire d'Aquino, et fit ses premières études chez les religieux du Mont-Cassin. Ayant connu plus tard les confrères de saint Dominique, fondateurs zélés d'un nouvel ordre, il ne résista pas à l'enthousiasme que les choses nouvelles inspirent toujours à la jeunesse, et il prit leur habit. On l'envoya d'abord à Paris, puis à Cologne, où il fut placé sous la discipline d'Albert le Grand. Albert interprétait Aristote avec un immense succès. C'était le premier docteur qui, depuis l'ouverture des écoles, enseignait à la fois la logique, la physique et la métaphysique. A cette instruction universelle il joignait un esprit vif sans fougue, entreprenant sans témérité, qui n'exerçait pas moins de charme que d'empire. On le distinguait, à bon droit, comme le plus habile des maîtres, et l'on accourait de toutes parts pour assister à ses leçons. Thomas ne se montra pas d'abord un de ses meilleurs élèves. Il marchait la tête basse et le dos incliné, promenant sur toutes choses un regard qui semblait dépourvu d'intelligence, et recherchant la solitude au sein de l'école. Ses condisciples l'appelaient « le grand bœuf muet de la Sicile. » Mais ils reconnurent bientôt qu'ils l'avaient mal jugé. Albert l'ayant un jour interrogé sur quelques problèmes difficiles, Thomas fit de si sages réponses aux questions de son maître, qu'il remplit l'auditoire d'étonnement et d'admiration.

On l'admira bien plus encore quand, ayant achevé ses études, il fit profession d'instruire les autres. Interprétant avec le même succès les *Catégories* et les *Sentences*, il s'exprimait sur toute matière avec tant de précision et de clarté, qu'il ne laissait aucune incertitude dans l'esprit de ceux qui l'avaient entendu : ses décisions paraissaient toutes être celles du bon sens, et, sans faire parade de savoir, il produisait assez de textes pour montrer qu'il avait épuisé toutes les sources de l'érudition. Les adversaires de la doctrine dominicaine, les maîtres franciscains confessaient eux-mêmes qu'il y avait grand péril à se commettre avec ce jeune docteur. Personne ne savait comme lui poser les termes d'un dilemme et manier un syllogisme. C'était là surtout ce qui le rendait redoutable. Sans être verbeux et diffus, comme celui d'Alexandre de Halès, le discours d'Albert ne manquait pas d'abondance, et recherchait quelquefois la pompe et l'éclat : le langage de Thomas était plus simple, et offrait, à cause de cela, moins de prise à la contradiction. Voici quelle était sa manière d'argumenter. Une question étant à résoudre, quelles solutions sont proposées ? On les attend, on les provoque ; puis on les discute tour à tour, en peu de mots, et la conclusion vient, après cet examen, s'offrir d'elle-même. Point de rhétorique, point de digressions, et point de confusion : chaque problème devant être l'objet d'une critique particulière, il n'est pas besoin d'invoquer à l'appui d'une démonstration des preuves contingentes : il faut aller au but par le chemin le plus court. C'était le perfectionnement de la méthode scolastique.

Tous les historiens nous parlent des grands succès obtenus par Thomas aux écoles de Paris et de Cologne. On était alors conduit aux plus hautes situations par les applaudissements de la jennesse : tous les professeurs renommés étaient appelés à quitter leurs chaires pour aller occuper les premiers emplois de l'Eglise et de l'Etat. Thomas ne voulut pas être autre chose que simple docteur ; mais il n'obtint pas facilement ce titre modeste. L'Université de Paris était en guerre ouverte avec les ordres mendiants et plaidait contre eux devant le pape. Et quel était le principal orateur des religieux mendiants près de la cour romaine ? c'était frère Thomas. On résolut de ne pas l'admettre au nombre des docteurs ; mais cette résolution, inspirée par l'esprit de vengeance, allait compromettre l'Université de Paris devant le saint-siége et devant toute l'Europe lettrée, quand on l'abandonna. Reçu docteur au mois d'octobre de l'année 1257, Thomas quitta bientôt Paris pour aller se faire entendre dans les principales chaires d'Italie. Il revenait en France, en 1274, quand il fut surpris, durant son voyage, par la maladie qui l'emporta. Il fut canonisé sous le pontificat de Jean XII, le 18 juillet 1323.

Tel est le simple récit de la vie de saint Thomas. Il paraîtra sans doute trop simple pour un aussi grand nom. Mais la gloire de saint Thomas est venue tout entière de ses leçons publiques et de ses écrits. A peine sait-on s'il a pris quelque part aux grandes affaires de son temps. On ne le voit sortir de sa chaire que pour aller défendre les intérêts de son ordre contre les prétentions peu libérales de l'Université de Paris. Hâtons-nous donc de parler de ses livres.

Il en a laissé beaucoup, et ses confrères en religion en ont encore augmenté le nombre par des attributions fort aventureuses. On trouvera dans la plupart de ses ouvrages des principes et des conclusions philosophiques. Il n'est pas de problème que cet éminent théologien considère comme tout à fait étranger à la philosophie ; ou, du moins, si curieux qu'il se montre de faire valoir l'autorité de la foi, il lui semble toujours bon que la foi prenne la raison pour compagne et profite de ses avis. Parmi ses ouvrages exclusivement philosophiques, nous désignerons des gloses continues sur l'*Interprétation*, les *Seconds Analytiques*, la *Métaphysique*, la *Physique*, le *Traité de l'Ame*, les *Parva Naturalia*, la *Politique*, la *Morale* et le *Livre des causes*, et des traités spéciaux sur *l'Étant et l'Essence*, la *Nature de la matière*, le *Principe d'individuation*, l'*Intellect et l'intelligible*, la *Nature de l'accident*, etc., etc. Mais on aurait une connaissance très-imparfaite de la doctrine philosophique de saint Thomas, si l'on se contentait de la rechercher dans ces gloses et dans ces opuscules : elle n'est là, pour ainsi parler, qu'à l'état de principe. Où elle se produit avec tous ses développements, c'est dans le commentaire sur les *Sentences*, dans la *Somme contre les Gentils* et dans la *Somme de théologie*. Quelle est donc cette doctrine ?

Pour la désigner tout de suite par le nom qu'elle porte dans l'histoire des systèmes, c'est le nominalisme éclairé. Mais c'est un nom qu'il faut définir, car il exprime plutôt une tendance que l'ensemble d'une doctrine, et comme une tendance est toujours mal appréciée à l'écart des circonstances qui l'ont déterminée, nous devons ici dire en peu de

ce qui se passait au sein de l'école au moment où saint Thomas
. Il y régnait une assez grande confusion. Après bien des hési-
s et des tâtonnements, le XIIe siècle avait fini par comprendre
ique d'Aristote. Les uns l'approuvaient, les autres la combattaient;
es uns et les autres savaient justifier leurs sentiments contraires.
le XIIIe siècle, le domaine de la science s'était considérable-
agrandi, et les premiers docteurs qui s'étaient engagés dans les
s nouvelles de la physique, de la psychologie, de la métaphysique,
aient été rappelés par la voix de l'Eglise, pour être condamnés
e des téméraires par les tuteurs officiels de l'orthodoxie. L'Église
reconnu d'abord dans le nominalisme d'Abailard le détestable
d'une hérésie; elle avait ensuite foudroyé le réalisme d'Amaury
e, comme coupable des plus monstrueux blasphèmes. Cependant
vait encore trouvé que deux solutions aux problèmes controver-
a solution nominaliste et la solution réaliste. Il était donc péril-
le faire un choix; et, d'autre part, comment placer en dehors de
losophie cette question fondamentale : Quel est le premier objet
cience? En d'autres termes : Qu'est-ce que la substance? qu'est-ce
réalité? Dès que cette question avait été de nouveau posée,
les événements de l'année 1209, on avait entendu reproduire les
les contraires, mais avec des réserves et des ménagements :
e on connaissait le chemin qui conduit aux abîmes, on ne s'en-
it qu'avec prudence. Or, il est plus facile de transiger avec le
me qu'avec le système opposé. C'est à cause de cela, sans doute,
plupart des nouveaux docteurs inclinèrent vers le réalisme.
évitant les déclarations absolues, ils n'arrivèrent pas à formuler
octrine. Le chef de ces réalistes tempérés et inconséquents, c'est
ndre de Halès, noble esprit qui, fuyant le joug de l'austère lo-
, croyait penser avec les philosophes, lorsqu'il rêvait avec les
. Ses leçons et ses livres avaient obtenu dans l'école francis-
des hommages enthousiastes, et, pour échapper à tout péril,
it, disait-on, s'en tenir à ses décisions. Cependant elles avaient
mbattues par Albert le Grand, et l'autorité d'un maître aussi
érable les avait bien compromises. Quand saint Thomas vint
er la chaire de la rue Saint-Jacques, le parti franciscain, conduit
ean de la Rochelle et par saint Bonaventure, avait repris
tage.

qui divisait ainsi les esprits n'était pas, il faut le dire, une
cre affaire. Aux abords de toute science se présente d'elle-même
estion de la nature de l'être. Or, si l'on adopte la définition de
donnée par les réalistes conséquents, cet être, objet de l'étude
la science, est ce qui répond, dans la nature, au concept le plus
al, le plus universel, de l'esprit humain. Ainsi, toutes les choses
bsistent ont un même sujet : elles paraissent, il est vrai, sépa-
et, jusqu'à un certain point, distinctes les unes des autres;
ces différences n'existent qu'à leur surface, et sont purement
ntelles : au fond, les choses possèdent toutes la même essence,
sément et en participation. Les conclusions extrêmes de cette
ne sont effroyables. Refuse-t-on au syllogisme le droit de les
ire? Soit. Qu'on s'en tienne donc aux prémisses. La science de-

mande à ces prémisses quel est son objet. Elles répondent que
de la science est l'être pris absolument, et que, de périssables
mènes n'étant pas dignes d'occuper la pensée de l'homme, il ne
que de considérer l'universel sous ses formes nécessaires, pour
par le plus court chemin à la notion pure et simple de l'être
Est-ce là toute la science? Assurément, et sur ce point les ré
s'expriment avec une entière franchise : ils ne connaissent,
veulent connaître que l'ούρανὸς ἁπλῶς, et déclarent ouvertement
ont en mépris ces chercheurs d'atomes dont l'analyse frivole s'e
à décomposer l'essence, pour étudier particulièrement la manière
de Socrate ou de Callias. Mépris fort mal justifié! s'écrient les
nalistes : et ils n'ont pas de peine à démontrer que la thèse de l'e
unique est dépourvue de fondement; qu'il n'y a pas entre le
communauté d'existence, et que toute la physique de leurs
gneux adversaires commence et finit par des abstractions. Mai
ques-uns ne s'arrêtent pas à cette juste critique. Après avoir sa
distingué les êtres réels des êtres de raison, ceux-ci se tournent
la raison elle-même et lui contestent le droit de former des synt
avec le ton doctoral que ceux-là prenaient pour lui défendre
lyser. A ce compte, la science humaine ne serait qu'une série
servations isolées, et tous les termes collectifs, répudiés par le
ment, représenteraient de vains fantômes créés par une imagi
déréglée. Voilà, pour ne pas aller au delà des prémisses, l'alter
offerte, sur la question de l'être, au nom des deux thèses rivale

Saint Thomas va-t-il donc se prononcer pour l'une ou pour l'a
Il préférera suivre la voie moyenne que lui a montrée son m
Albert le Grand. Non, dira-t-il, il n'existe pas d'essences u
selles, et les arguments que l'on emploie pour en démontrer l'exi
n'ont aucune valeur. On prétend, et à bon droit, que des ra
plus ou moins généraux unissent tous les êtres. Au dernier deg
l'être, que trouve-t-on? L'accident subalterne, l'accident propr
dit. Il est manifeste que ce genre d'accident constitue la plus g
différence. Mais que l'on s'élève dans l'échelle de l'être, et à to
degrés où l'on voudra s'arrêter un instant, on verra disparaît
différences, et les similitudes augmenter. Enfin, au degré sup
qui est le degré de l'essence, on aura le rapport parfait. Tout
substances subsistent, et, bien qu'elles possèdent individuelleme
verses manières d'être, elles sont au même titre; la condition
leur est absolument *commune*. C'est ce que déclare saint Th
Mais, ajoute-t-il, ce terme de *commune* est équivoque, et l'
abuse. Une condition *commune* n'est pas une communauté sub
tielle. L'observation nous enseigne que tous les êtres ont une e
identique; mais cette identité n'est qu'une parfaite similitude. To
êtres sont parfaitement semblables quant à l'essence : voilà ce
faut reconnaître. Mais, d'autre part, tous les êtres ont leur p
essence; sous le double rapport de la matière et de la forme, il
en eux-mêmes ce qu'ils sont, l'acte divin qui les a tirés du né
ayant déterminés en l'état de substances individuelles : c'est une
position qui n'est pas moins incontestable. La thèse des réalist
donc énergiquement repoussée par saint Thomas. Il en condam

prémisses, parce qu'elles détournent la science de l'étude des choses et lui donnent pour domaine le pays des chimères; ensuite, poursuivant ces prémisses dans leurs conséquences, il montre qu'après avoir fermé les yeux à l'évidence pour nier l'individualité des choses subalternes, les réalistes sont contraints de nier au même titre la personnalité, la liberté des choses supérieures, des substances raisonnables, et se trouvent enfin bien empêchés de distinguer l'essence des créatures et celle du Créateur. Mais, d'un autre côté, que prétendent certains nominalistes? A les entendre, tout jugement porté sur la nature des choses serait une opinion vaine, puisqu'on ne peut juger sans comparer, c'est-à-dire sans affirmer des ressemblances et constater des dissemblances. C'est une critique qui va beaucoup trop loin. L'expérience ayant recueilli la notion des similitudes individuelles, l'intelligence vient ensuite dégager le semblable du divers, et former des concepts généraux qu'elle énonce en des termes singuliers. Ce sont là des opérations que l'esprit fait de lui-même et presque sans effort. On l'accorde sans doute. On n'hésite pas non plus à reconnaître que l'esprit a toute confiance dans ses jugements. Aura-t-il quelque peine à distinguer le tout naturel de l'humanité de ces touts artificiels que façonne la main de l'homme, en assemblant diverses choses homogènes ou hétérogènes, comme un tas de pierres, un monceau de ruines? Non assurément. Or, cette distinction est-elle justifiée? Elle l'est incontestablement, selon saint Thomas. D'où il suit que les notions générales de genres et d'espèces ne sont pas seulement de *purs mots, meræ voces,* comme le prétendent, dit-on, quelques logiciens trop subtils, mais qu'elles sont encore des concepts légitimes, c'est-à-dire fondés sur l'observation des choses naturelles. Les concepts ne viennent pas directement de l'observation; cela est vrai : c'est l'abstraction qui les forme; mais les éléments sur lesquels opère l'abstraction sont des idées simples qui ont passé par tous les contrôles. C'est ainsi que saint Thomas argumente contre les nominalistes absolus.

Sa doctrine est donc une sorte d'éclectisme, on peut le dire. Cependant nous avons rangé saint Thomas parmi les nominalistes. Oui, sans doute, puisque le nominalisme est la négation des essences universelles, comme le réalisme en est l'affirmation. Dans toute la controverse du moyen âge, il n'y a que deux thèses principales : la thèse de l'universel *a parte mentis,* et la thèse de l'universel *a parte rei.* Suivant que l'on tient pour l'une ou pour l'autre, on est classé parmi les nominalistes ou parmi les réalistes; et quand on veut s'en défendre, on n'est pas écouté. Nous savons bien que, pour établir quelque distinction entre la formule brutale qui est mise au compte de Roscelin, et les explications modérées de saint Thomas, on a fait après coup, pour les thomistes, une catégorie nouvelle. Si nous devons l'admettre, saint Thomas ne sera plus compté parmi les nominalistes : il sera le plus illustre maître de l'école conceptualiste. On donnera le nom de *conceptualisme* à cette doctrine moyenne qui consiste, d'une part, à rejeter les natures universelles, et, d'autre part, à prouver la légitimité des universaux intellectuels. Mais Abailard, Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockam ont, avant ou après saint Thomas, professé l'une et l'autre conclusion de cette doctrine. Ainsi le parti conceptualiste ab-

sorberait toute la masse du parti nominaliste, et il ne resterait en dehors de la nouvelle catégorie que d'effrénés sophistes. Il vaut mieux, il nous semble, conserver la classification historique, en reconnaissant, d'ailleurs, que l'intempérante critique de Roscelin n'est pas plus le nominalisme de saint Thomas, que l'aveugle dogmatisme de saint Anselme n'est le réalisme éclairé de Duns-Scot.

M. Royer-Collard fait observer avec raison qu'il suffit d'interroger un philosophe sur la nature de la substance, pour l'entendre exprimer son avis sur tous les autres problèmes. C'est pour cela que, de nos jours, du moins en France, la plupart des philosophes trouvent cette question indiscrète. On avait, au moyen âge, plus de franchise. Au début de la logique, de la physique et de la métaphysique, on se demandait et on déclarait ce qu'est l'essence, l'être, l'être en tant qu'être, ou l'être pris absolument. Comme on observait d'une manière ponctuelle l'excellente méthode d'Aristote, on ne pouvait échapper, par des réticences ou par des subterfuges, à la nécessité d'une profession de foi sur ce problème vraiment fondamental. Ainsi nous avons fait connaître le premier, et, en quelque sorte, le dernier mot de la doctrine thomiste, lorsque nous avons exposé le sentiment de saint Thomas sur la détermination naturelle de la substance. Cependant, quelle que soit la gravité de ce problème, il n'est pas toute la philosophie. Les autres questions en viennent ou y ramènent, cela est vrai; ces questions sont néanmoins en elles-mêmes assez considérables pour qu'on désire savoir comment elles ont été traitées par un aussi grand esprit que saint Thomas.

La psychologie de saint Thomas mérite une attention particulière. Il nous la donne pour une interprétation sincère et naïve du *Traité de l'âme;* mais, à cet égard, il s'abuse : c'est une interprétation libre, qui s'écarte souvent du texte, et, quelquefois, le contredit. Saint Thomas définit l'âme une substance; il ajoute que c'est une substance immortelle. A notre sens, il n'est pas clair que l'*entéléchie* d'Aristote subsiste par elle-même. La substance, c'est, dit Aristote, le tout intégral que produit l'union d'une matière et d'une forme. L'acte vient de la forme; la matière fournit le sujet : c'est ainsi que la forme de Socrate est l'entéléchie ou la perfection finale de cette substance. Mais Aristote va-t-il jusqu'à supposer que cette perfection est en elle-même quelque substance? Nous en doutons. Ce qui nous est bien prouvé, c'est qu'il ne l'admet pas au titre de substance immortelle. Cependant, après avoir imaginé cette distinction de la forme substantielle et de la substance informée, saint Thomas revient au texte d'Aristote. La plupart des philosophes se contentent d'une notion vague de l'âme, qui permet de la confondre avec la conscience ou avec la pensée, et la dégage si bien de la matière qu'on ne s'explique plus les rapports de ces deux principes au sein du composé. Suivant saint Thomas, comme suivant Aristote, le domaine de l'âme comprend toutes les régions du corps animé. L'intelligence n'est qu'un de ses organes. Elle est le principe de la vie : *Principium vitæ dicimus esse animam.* Partout où la vie se manifeste, c'est l'âme qui produit ce mouvement et ce phénomène. Aussi dit-on qu'elle possède au même titre ces trois puissances : l'intelligence, la sensibilité, et la puissance végétative et

ı (*Summa Theolog.*, pars 1, q. 77, art. 4). Enfin, une question
nte encore sur la nature de l'âme. Est-elle universelle, ou in-
le ? Si, comme l'enseigne Averrhoès, l'intelligence subsiste
llement, et si nos âmes ne sont que des formes accidentelles
s de ce principe commun, le domaine propre de l'intelligence,
e où se déploient dans toute leur plénitude ses facultés actives,
nonde supérieur à notre monde, et elle ne rencontre ici-bas,
; âmes subalternes, que de passifs instruments. Albert le Grand
Thomas veulent bien admettre cette définition de l'intelli-
i c'est Dieu qu'elle concerne ; mais ils protestent avec énergie
ı chimère d'une âme universelle qui servirait d'intermédiaire
teur pour conserver et gouverner ses créatures.
la question de la nature de l'âme vient celle de ses énergies,
acultés, question déjà grave au XIIIe siècle. Saint Thomas ne
as qu'Aristote ait considéré les facultés de l'âme comme des
séparées ; ce sont, déclare-t-il, les modes divers d'un seul
. Chacun de ces modes peut être pris comme sujet d'opérations
ères ; mais aucune de ces opérations ne s'accomplit à l'écart
commun : ce qui veut dire que l'activité de l'âme se manifeste de
es manières, mais ne se divise pas. C'est bien, il nous semble,
Aristote. Cependant, quand il ne s'agit plus des facultés et de
tre commun, mais des opérations qui sont propres à chacune
le maître et l'interprète ne sont plus d'accord. On connaît la
des idées-images. On sait que les adversaires de cette célèbre
en ont attribué l'invention au chef de l'école péripatéticienne,
s l'ont, à ce propos, fort maltraité. Il faut croire qu'ils avaient
tudié le texte d'Aristote que les gloses des docteurs thomistes.
rai, toutefois, que la première mention des idées-images se
dans ces gloses, et que saint Thomas les ait lui-même imagi-
Non, sans doute, car elles étaient déjà connues au XIIe siècle,
nous l'apprend Guillaume de Conches. Ce qui nous paraît être
personnelle de saint Thomas, c'est la classification doctrinale
ntités intermédiaires. Avant saint Thomas elles étaient supposées ;
faisait intervenir dans les explications encore bien incertaines
n donnait sur la formation des idées : saint Thomas déclare que
nce de ces idées est nécessaire à toutes les opérations de l'intel-
. C'est donc une théorie qui lui appartient. Nous la ferons con-
en peu de mots. Démocrite, chez les anciens, était dans cette
ı, que les objets extérieurs ne sont pas directement perçus par nos
Democritus, dit saint Thomas, *posuit cognitionem fieri per idola*
xiones. C'est une opinion contre laquelle notre docteur se pro-
avec quelque énergie. Non, dit-il, avec Aristote, non, les objets
urs ne viennent pas d'eux-mêmes solliciter notre attention en
nt vers nous, au titre de messagers ou de vicaires, de petits corps
à leur image. Cette hypothèse est chimérique. Entre les organes
les et les objets sentis il n'existe aucun intermédiaire. Ainsi s'ex-
saint Thomas. Mais que va-t-il ajouter ? Il va dire que toute
ion, avant d'être transmise à la mémoire, passe par l'officine de
ination, et y prend une forme représentative de l'objet senti. Si
a sensation n'a pas eu lieu par le moyen de quelques images, qui

se meuvent dans l'espace entre les choses et nos organes, elle a, du moins, pour effet la génération de certaines formes qui sont localisées par saint Thomas dans le trésor de la mémoire. La mémoire veillera sur elles, et son devoir est de les conserver intactes, pour qu'en temps opportun elles puissent servir aux opérations de l'intelligence. Ainsi, quand l'intelligence voudra former quelque conception générale, elle évoquera ces idées particulières, qui, dans l'école thomiste, s'appellent les fantômes, les substituts immatériels des choses absentes, et, les ayant contemplées, elle pensera. Qu'est-ce qu'une pensée? Pour la philosophie moderne, c'est tout simplement un acte de l'esprit. Or, on dit que cet acte ne s'accomplit pas sans laisser un souvenir. C'est une façon de parler dont on fait usage pour signifier qu'une conception formée se perd rarement, ou que l'esprit, toujours identique à lui-même, n'oublie pas d'ordinaire ce qu'il a pensé. Mais, dans la psychologie thomiste, tout acte engendre une forme, une forme permanente, distincte en ordre de génération et en essence du sujet actif qui l'a produite. Ainsi les formes, idées ou espèces propres à l'intelligence, seront supposées après les espèces venues de la sensibilité, et la mémoire sera considérée comme le dépôt commun des unes et des autres. Voilà bien cette théorie des idées-images que le docte et judicieux Arnauld a si vivement combattue. Elle a pour objet d'expliquer, en des termes précis, la doctrine du *Traité de l'Ame;* et cette recherche de la précision conduit saint Thomas à des hypothèses que la raison prudente et scrupuleuse d'Aristote n'eût jamais acceptées. Disons même qu'elle vient troubler l'ordre et l'économie des sentences thomistes. A quelle catégorie peuvent, en effet, appartenir ces espèces intelligibles ou sensibles que l'on envoie comme en exil, dans un lieu voisin de leur patrie, peupler le vaste domaine de la mémoire? Ce sont bien là, nous les reconnaissons à des marques certaines, des abstractions réalisées, et saint Thomas s'est déclaré l'adversaire résolu de ces chimères.

La thèse des idées-images est donc une thèse erronée. Mais parce qu'elle occupe une place importante dans la psychologie thomiste, elle ne l'engage pas tout entière. Ainsi l'on remarquera que saint Thomas renouvelle ponctuellement les déclarations d'Aristote au sujet de l'origine des idées. On lui a quelquefois attribué sur ce point l'opinion qu'il a combattue. Nous ne pouvons donc négliger cet article de sa profession de foi philosophique. Notre âme connaît-elle les choses corporelles par sa propre essence? Non, répond saint Thomas : Dieu seul les connaît de cette manière, parce qu'il les a conçues avant de les créer. L'intelligence humaine est-elle naturellement pourvue, comme Platon l'affirme, de certaines notions *qui se réveillent en elle comme un songe,* suivant les termes du *Ménon,* dès qu'une circonstance les excite à se manifester? Saint Thomas n'expose la thèse de Platon que pour lui livrer bataille. Non, il n'y a pas d'idées innées. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu :* c'est la formule d'Aristote et de son interprète. Veut-on qu'ils ajoutent : *Nisi ipse intellectus?* Soit! cela pour eux est sous-entendu; car ils ne méconnaissent pas plus l'un que l'autre le caractère propre de l'intelligence, ses énergies natives, tout ce qui la distingue de la sensibilité. Les idées générales sont des jugements prononcés par l'intelligence; et les éléments qu'elle assem-

ble, qu'elle combine, pour établir son opinion, sont les idées des choses particulières. Telle est la thèse de saint Thomas. Cependant on argumente contre elle, en disant que, pour discerner la nature propre d'une chose particulière, il faut d'abord connaître son genre. Le premier terme de la définition de Socrate est celui-ci : « C'est une substance. » Donc les idées générales semblent précéder, en ordre de génération, les idées particulières. Saint Thomas apprécie la valeur de cet argument; mais quand on le sollicite de lui sacrifier ou ses conclusions sur la nature de la substance, ou ses préventions contre les idées platoniciennes, il ne peut y consentir. Il est vrai, dit-il, qu'en observant pour la première fois un objet, nous commençons par déclarer le genre auquel il nous semble appartenir. Une forme nous apparaît au loin, dessinant sur l'horizon un profil incertain. Aussitôt qu'elle nous est apparue, nous savons que c'est un corps. Elle approche, nous la voyons mieux; ce corps, c'est un homme. Elle approche davantage, et nous savons alors que cet homme est Socrate. Mais de cela que faut-il conclure? Saint Thomas accorde que toute perception commence par une vue confuse de l'objet qui doit être perçu; il ajoute que cette connaissance confuse, loin de saisir la dernière forme d'un objet, s'arrête au plus général de ses prédicats. Mais il s'agit ici de la connaissance confuse, et non de la connaissance parfaite. La connaissance parfaite ou actuelle, qui est opposée à la connaissance confuse ou habituelle, désigne l'objet par son nom propre. D'où vient, d'ailleurs, cette disposition de l'esprit à percevoir dès l'abord la plus générale des formes? Elle ne vient pas de la science, mais de l'ignorance originelle. L'esprit de l'enfant est une table rase, et les premières impressions qu'il reçoit sont vagues, incertaines, incomplètes. Connaître, c'est distinguer; et l'enfant qui commence à penser se distingue à peine des choses qui l'environnent. La thèse de la connaissance première ou confuse est donc simplement l'observation d'un fait psychologique; mais qu'on n'argumente pas de cette thèse contre la physique ou contre la métaphysique d'Aristote; elle ne prouve ni la réalité des natures universelles, ni celle des idées innées. Telles sont les principales conclusions de la psychologie thomiste.

La logique de saint Thomas nous offre moins de nouveautés. Elle traite des catégories, des syllogismes, des formes du langage; et, comme elle ne néglige aucun des problèmes scolastiques, elle est assez étendue. Mais elle s'écarte rarement du texte d'Aristote; c'est une interprétation sincère et dépourvue d'originalité. On demande à saint Thomas en quoi consiste la méthode? Il répond, avec Aristote, qu'il y a deux méthodes : la composition et la division, c'est-à-dire la synthèse et l'analyse, et il les emploie l'une et l'autre avec la même confiance. Quand on lui parle ensuite des catégories, il démontre, toujours avec Aristote, que l'essence, les genres, la qualité, la quantité, etc., sont des termes plus ou moins généraux, qui ne représentent pas de vraies natures, mais expriment des jugements vrais. Qu'est-ce donc que la vérité? C'est, dit-il, l'exacte correspondance de la réalité et de la pensée, *correspondentia entis et intellectus, adæquatio rei et intellectus* (Quodlib., *de Veritate*, art. 1). On prétendait déjà, car les sceptiques sont de tous les temps, que l'intelligence est habitée par des formes vaines, et qu'il n'existe pas de contrôle pour

distinguer la réalité de l'illusion. A cette critique, qui menace les fondements de la connaissance humaine, il ne va pas répondre avec l'assurance téméraire d'un platonicien que l'intelligence ne peut être abusée, puisqu'elle connaît les choses dans leurs raisons éternelles. Le principe de la certitude, selon saint Thomas, c'est l'évidence. La raison distingue la vérité de son contraire, la fausseté. Puisqu'elle fait cette distinction, elle n'accueille donc pas indifféremment et au même titre toutes les idées que l'imagination lui présente : elle admet les unes et rejette les autres, et témoigne ainsi qu'elle exerce une suprême autorité sur les facultés qui lui servent de ministres. Mais cette autorité, pour être souveraine, est-elle arbitraire, et ne connaît-elle aucune règle? Les sceptiques le supposent sans doute; mais ils se trompent: la raison, qui vient de Dieu, est un rayon de la vraie lumière qui resplendit au sein de nos ténèbres et dissipe les fantômes de l'erreur.

Arrivons maintenant à la physique de saint Thomas. C'est en physique qu'on apprécie le mieux où conduisent les solutions proposées par l'école réaliste : c'est contre le réalisme des physiciens qu'ont été promulguées les décisions synodales de l'année 1209. Mais ne s'est-il pas rencontré des franciscains qui, depuis ce temps, ont reproduit sous d'autres formules, avec toutes les précautions exigées par les circonstances, les abominables doctrines d'Amaury de Bène? Sans doute, et saint Thomas pourrait les dénoncer au tribunal de l'orthodoxie, certain de les convaincre et d'obtenir contre eux une nouvelle sentence. Cependant il ne le fera pas : il se contentera de redresser leurs erreurs, et, si graves qu'elles soient, il emploiera pour les combattre tous les ménagements que prescrit la charité.

Ici revient la question de la substance. Qu'est-ce qu'une substance? C'est un tout individuel composé de matière et de forme. Mais ces vocables, *matière* et *forme*, sont des termes généraux; et pour dire que la matière et la forme sont les deux éléments de la substance, on n'explique pas la raison d'être du tout individuel. Cette raison d'être, ce principe de l'individuation, voilà ce qu'il faut d'abord rechercher.

Quelques réalistes soutiennent que, dans l'origine des choses, la matière informe était un pur universel; et, pour justifier cette opinion, ils citent les textes sacrés et les Pères qui les ont commentés. Si donc la matière primordiale constituait, en l'absence de la forme, un tout absolument indéterminé, c'est avec la forme que sont venues les divisions, les différences. La matière était dans le repos et les ténèbres: le jour s'est fait, le mouvement a été produit, et toute la masse, agitée par le souffle divin, s'est rompue pour prendre les formes que distribuait, en ce jour solennel, la volonté du Créateur. La forme est donc, dans ce système, le principe de toute individuation; mais c'est une sentence contre laquelle d'autres réalistes s'inscrivent en faux. Ceux-ci prétendent que la forme de l'individu, cette dernière raison d'être des choses subsistantes, est une forme altérée, compromise par une impure alliance; qui n'a pas donné, mais a reçu, pour sa honte, la manière d'être individuelle, au moment où s'est opérée la composition. La forme proprement dite, la forme en soi, voilà, suivant ces docteurs, l'universel par excellence : l'individuation vient donc, à leur avis, de

la matière. Enfin, Averrhoès, auteur d'un troisième système, admet, dans l'origine, deux universaux indépendants l'un de l'autre, la matière et la forme. Comment donc expliquera-t-il la génération de l'individuel ? Il supposera qu'entraînées l'une vers l'autre par la main de Dieu, la matière et la forme se sont rencontrées; que, dans cette rencontre, les éléments contraires se sont pénétrés et confondus, et que la matière devenait le sujet de la forme, tandis que la forme imposait à la matière sa limite, sa détermination. *Individuum fit hoc per formam :* c'est une des sentences d'Averrhoès. Elle semble, il est vrai, contredire les autres parties de sa doctrine; mais il proteste contre cette apparente contradiction.

Ainsi, le problème de l'individuation n'était pas nouveau quand il fut abordé par saint Thomas : la diversité des solutions proposées ne lui laissait que l'embarras du choix. Eh bien, et c'est ici qu'il va donner une des preuves les plus éclatantes de ce bon sens, de cette exquise prudence qui l'a si rarement abandonné, saint Thomas ne veut accepter aucune de ces prétendues solutions; et, pour dégager la simple doctrine d'Aristote de toutes les gloses réalistes, il argumente de cette manière. Pourquoi supposer deux actes successifs dans la production des choses ? Dieu fit le monde de rien : c'est un impénétrable mystère; mais la foi le proclame, et il ne répugne pas à la raison. Dieu fit le monde de rien; et qu'est-ce que le monde ? Ce n'est pas seulement le lieu des substances; c'est encore l'ensemble des choses individuellement déterminées. Ainsi la génération des substances est absolument contemporaine de la génération du monde. Il n'y a donc pas lieu d'imaginer à l'origine soit une forme, soit une matière universelle ; ces universaux n'ont jamais existé que dans l'esprit des poëtes, de quelques philosophes et de quelques théologiens platonisants. Dès l'origine, comme au temps présent, il y eut des substances composées de matière et de forme; et si la pensée divine conçut, avant le jour de la création, la matière et la forme en elles-mêmes, ou, en d'autres termes, absolument séparées, c'est une conception qui n'a pas été produite hors de la pensée divine. Cela dit, quelle est donc la cause externe de l'individualité des choses ? c'est l'acte même, l'acte volontaire du Créateur qui leur a donné l'être. De rien elles sont nées celles-ci et celles-là; elles sont nées composées de matière et de forme, d'une matière individuelle et d'une forme individuelle. Ainsi s'est accompli l'acte premier et final, l'acte unique de la création.

Est-ce une réponse complète à toutes les questions qu'a provoquées la recherche du principe individuant ? On est trop curieux, en scolastique, pour s'en tenir à cette simple genèse; et puisque saint Thomas refuse d'observer hors des choses, dans un monde primordial, l'essence de la matière et l'essence de la forme prises en elles-mêmes, il faut, du moins, qu'il considère au sein des choses ces deux éléments de toute substance, et qu'il les définisse par leurs différences. Sans doute, il s'agit encore de l'individuation; mais cette question nouvelle ayant pour objet la recherche d'un principe interne, nous ne sommes plus au pays des chimères. C'est donc le physicien qui va répondre. Ce qu'il y a de plus général, dit-il, c'est d'être;

ce qu'il y a de plus individuel, c'est d'être ceci, d'être cela. Être, voilà ce qui est commun à toutes les subtances; être avec ces os et cette chair, et prendre le nom de Socrate ou de Callias, voilà le dernier terme de l'individualité. Or, il est admis que l'essence commune est une forme commune, et l'on accorde sans doute que cette chair, ces os, sont la matière propre d'un sujet. Socrate est, par sa forme, un homme; il est cet homme-ci par sa matière. Ainsi raisonne saint Thomas, et sa conclusion est : Donc toute détermination individuelle vient de la matière et non de la forme. Mais ici s'élèvent les clameurs réalistes. Ces clameurs sont, il faut le reconnaître, de sérieuses objections contre la terminologie thomiste. Notre docteur s'exprime mal : ces os et cette chair ne sont pas, en effet, la matière prise en elle-même, à l'écart de toute détermination : c'est la matière déjà déterminée; et, quand on le presse un peu sur ce point, il est obligé d'en convenir. Il distingue alors la matière limitée par une quantité dimensive, *materia quanta, signata certis dimensionibus*, de la matière en général, *quomodolibet accepta*, et ce n'est pas à celle-ci, mais à celle-là qu'il attribue le principe individuant. Soit! répliquent les réalistes; mais la quantité qui détermine cette matière n'est-elle pas une forme? oui, sans doute, et c'est la forme nécessaire de tout sujet matériel. Donc, en dernière analyse, l'individualité vient de la forme. Question et querelle de mots! Mais fermons enfin nos oreilles à tout ce jargon scolastique. Voici l'opinion de saint Thomas, résumée en des termes qui offrent moins de prise à la chicane : La production des choses individuellement déterminées est toute la création. Ce sont des individus, ce sont des atomes, parce que l'Intelligence suprême n'a pas voulu, comme il paraît, tirer du néant des natures universelles. Mais on demande encore quelle est, en physique, la dernière raison de l'individualité des substances. Saint Thomas répond que cette dernière raison est la différence fondamentale; que cette différence est la limite naturelle, et que cette limite est l'étendue que chacune des substances occupe dans l'espace. N'est-ce pas l'opinion de Descartes et de tous ses disciples? n'est-ce pas la simple vérité, telle que l'enseigne la droite raison?

Assurément saint Thomas discute, dans sa physique, d'autres thèses que celle du principe individuant; mais aucune ne semble lui avoir causé plus d'embarras. C'est pour nous une question épuisée : elle avait de son temps beaucoup d'importance; et on le conçoit, puisqu'elle offrait la matière d'une controverse sur les principes mêmes des deux écoles belligérantes. Qu'il nous suffise d'avoir exposé la doctrine de saint Thomas sur ce problème, et négligeons le reste. Saint Thomas n'est pas, d'ailleurs, le physicien de l'école dominicaine. C'est le titre d'Albert le Grand.

Interrogeons maintenant notre docteur sur les questions morales. On sait que les casuistes l'appellent leur maître : ils ne lui doivent, toutefois, que leur méthode. Saint Thomas est un moraliste rigide; il n'a pas soupçonné ces subtilités dangereuses que Pascal poursuit avec tant de verve dans ses *Provinciales*. Quel est, dit-il, le but de toute considération morale? c'est la recherche du souverain bien, unique fin du désir moral, comme la science est la fin du désir intellectuel.

est la réponse de tous les sages, païens ou chrétiens. La diversité pinions commence lorsqu'il s'agit de définir la nature de ce bien me. Saint Thomas en reproduit et en combat quelques-unes. vice commun est, à son avis, d'offrir au désir moral un but isant. L'intelligence se fixe-t-elle aux choses particulières? non, doute : une invincible tendance l'entraîne bien au delà de ces s qui naissent pour mourir; des plus infimes degrés de l'être, a s'élevant toujours aux degrés supérieurs, et elle ne s'arrête-amais si, après avoir franchi la région des nuages, elle n'était coup éblouie par les rayons trop vifs de la lumière incréée. Eh le désir moral se comporte comme le désir intellectuel : les s particulières ne le contentent pas; il aspire au bien absolu. Et -ce que c'est que le bien absolu, si ce n'est Dieu lui-même? l'amour des créatures ne suffit pas à l'énergie de nos facultés ives : elles ne peuvent trouver qu'en Dieu cette satisfaction par- cette plénitude de jouissance qui est le terme du désir. Le ur suprême n'est donc pas de ce monde. Notre bonheur, ici-bas, ite à espérer les félicités de l'autre vie. Or, la raison et Dieu ême nous enseignent qu'elles ne peuvent être accordées gra-nent : nous devons donc travailler à les mériter. Ainsi, l'accom-ment du devoir a le bonheur pour but, c'est-à-dire pour récom-. Si le souverain bien a le ciel pour patrie, il y a sur la terre en relatif : l'objet du devoir est de le rechercher et de fuir le mal. nous aider dans cette recherche, Dieu nous a donné sa grâce : elle qui nous apprend à distinguer le bien du mal. Son organe raison, arbitre de notre volonté, qui siége dans le sanctuaire conscience, toujours prête à redresser les erreurs de notre juge- : *Totius libertatis radix est in ratione constituta* (Quodlib., *de itate*). Les erreurs sont, hélas! trop fréquentes. Dans notre pure é, nous ne savons pas nous conduire; les apparences nous trom- à chaque pas que nous faisons dans la vie, et nous courons vers l, croyant que c'est le bien. Mais puisque Dieu, qui doit être notre a bien voulu nous envoyer le secours de sa grâce, écoutons respect et soumission cette voix intérieure, et réglons notre con- sur ses conseils. On voit que saint Thomas est sur le point de ndre la grâce et la raison, et qu'il fait à la liberté des concessions ue pélagiennes. En nous donnant la raison, dit-il, Dieu lui a le grand secret de sa loi, puisqu'il l'a rendue capable de discer- mérite du démérite : aussi, quand nous paraîtrons un jour de- son tribunal suprême, ne pourrons-nous alléguer l'excuse de notre ance; nous savons tout ce qu'il convient de faire ou de ne pas « Bonum enim virtutis moralis consistit in adæquatione ad men- n rationis. »

rivons enfin aux questions relatives à Dieu, à ce qu'on pourrait er la théodicée de saint Thomas. Saint Thomas, un saint docteur, é par l'Eglise comme le dernier des Pères, pourra-t-il reconnaître philosophes le droit de traiter les questions divines? Et s'il leur ce droit, dans quelle mesure leur permettra-t-il de l'exercer? es seront, d'après lui, les limites respectives de la foi et de la n? Voici, sur ce grave sujet, les paroles mêmes de saint Thomas :

« Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem hu
rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam ver
ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum
Deum esse unum, et alia hujusmodi, quæ etiam philosophi dém
tive de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. » (
contra Gentiles, lib. I, c. 3.) Cela revient à dire simplement qu
men de toutes les questions divines appartient à la philosophi
la simple réserve des mystères. On les appelle mystères, parc
sont au-dessus de l'intelligence, de la raison humaine : donc la ra
les démontre pas; rien n'est plus évident. Mais va-t-on prétend
placés au sommet de la doctrine chrétienne, les mystères la do
et réclament l'assentiment de l'intelligence à tout ce que les
giens peuvent tirer de ces prémisses au mépris de la raison? C'
prétention qui ne sera pas, du moins, appuyée par saint Tho
réserve les mystères, mais il livre tout le reste à la dispute. A
qu'il ne fait pas cet abandon de mauvaise grâce, comme se ré
à subir ce qu'il ne peut empêcher. Loin de là, personne n'élève
plus haut que saint Thomas lorsqu'il s'agit de défendre l'aut
la raison, méconnue par ces faibles esprits que la foi n'éclair
mais aveugle, et qui prennent pour autant de révélations dire
fantaisies de leur jugement déréglé. Saint Thomas l'a déjà dit :
son, comme la foi, vient de Dieu; il le déclare ici de nouveau :
quod inducitur in animam discipuli a docente doctoris scientiam
net, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principior
tem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, qu
Deus sit autor naturæ nostræ. Hæc ergo principia etiam divina
tia continet. Quidquid igitur principiis hujus contrarium est, est
sapientiæ contrarium ; non igitur a Deo esse potest. » (*Summa
Gentiles*, lib. I, c. 7.) C'est une déclaration qui ne manque pas
gie. On soupçonne bien que saint Thomas l'a souvent oubliée.
jamais possible de contenir étroitement dans leurs frontières ce
principes auxquels saint Thomas attribue la même origine, la
et la foi. Que l'on prenne, du moins, cette apologie de la raiso
une protestation contre les mystiques. Oui, de tous les théologi
son temps, saint Thomas est celui qui raisonne le plus, celu
s'abandonne le moins à la contemplation. Si l'on pense que la
est toujours mal informée des choses divines; si l'on ne veut
chercher la voie du salut sous la conduite d'un théologien vrai
philosophe, qu'on s'éloigne de saint Thomas et qu'on aille dema
un autre guide à l'école franciscaine : c'est là qu'est la pépinière
mystiques, des contemplatifs, des illuminés. Leur maître s'ap
Bonaventure. Il combat, dans sa chaire, la méthode dominica
et il forme des disciples qui, bientôt, dénonceront à l'Église la doct
de saint Thomas comme offrant matière à toutes les hérésies.

On sait comment saint Augustin et saint Anselme prouvent l'e
stence de Dieu : Dieu est l'absolue perfection; or Dieu serait impa
s'il n'existait pas; donc il existe. Saint Thomas ne se fait pas illus
sur la valeur de cette preuve, où l'expérience n'entre pour rien,
dont il est si facile d'abuser. Il lui préfère la preuve péripatétícien
par le mouvement, car le mouvement est un fait qui nous rattache

la vie réelle et nous empêche de nous perdre dans le domaine des abstractions.

Toutes les choses qui existent dans ce monde obéissent à la loi du mouvement : elles ont donc un moteur, et ce moteur est lui-même immobile. S'il ne l'était pas, il ne serait qu'une cause seconde, et au-dessus de lui se trouverait celui qui le meut (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 13). C'est l'argument même d'Aristote. Est-il suffisant ? oui, sans doute : car, s'il ne rend pas compte de ce qu'est Dieu, il prouve, du moins, qu'il est. Veut-on savoir, ensuite, ce qu'est Dieu ? l'essence infinie de Dieu surpasse tout ce que peut concevoir la pensée de l'homme. Cependant il y a quelque moyen de nous en faire une idée. Nous distinguons les choses naturelles par leurs différences, et, en effet, ces différences constituent le propre de chacune d'elles ; le propre du moteur immobile sera donc de posséder tous les contraires des formes ou qualités que le mouvement vient attribuer aux choses de son domaine : ainsi ces choses sont toutes dans un genre, parce qu'elles sont limitées ; Dieu n'a pas de limites. Elles sont périssables, il est éternel ; elles sont toutes passives à quelque degré, il est l'activité même sous sa forme absolue ; elles sont composées, il est simple ; elles sont corporelles, il est incorporel ; elles sont imparfaites, il réunit toutes les perfections ; elles naissent et meurent ignorant la cause et le but de leur existence, il sait tout ce qu'elles furent, ce qu'elles sont et ce qu'elles doivent être. En lui-même il connaît tout, et l'actualité de son intelligence ne saurait être distinguée de son essence : « Intelligere Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus. » (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 45.) Elles sont faibles, elles ne peuvent faire quelque effort sans rencontrer un obstacle qui prouve leur impuissance ; il est la puissance souveraine, et tout ce qu'il veut s'accomplit sans qu'il sorte du repos. Voilà le Dieu conçu par la raison, le Dieu des philosophes. Et pour qu'on soit bien assuré que cette démonstration des attributs divins appartient à la philosophie et non pas à la théologie, saint Thomas allègue sur tous ces points l'autorité d'Aristote.

C'est également sur les traces d'Aristote qu'il réfute le panthéisme de Parménide, où l'être lui-même, la substance réelle, a été confondu avec la notion abstraite de l'unité et de l'être. Il est aussi avec Aristote contre Platon. Aristote suppose que les *idées* de Platon sont des formes séparées de leur sujet, auxquelles la volonté divine a donné pour séjour un second ciel ou un second monde, région à demi céleste, à demi terrestre, qui sépare l'infini du fini, et participe de l'un et de l'autre. Saint Thomas poursuit à son tour cette chimère. Mais si l'opinion de Platon n'est pas bien exposée dans le VIIe livre de la *Métaphysique*; si Platon n'a jamais considéré les *idées* comme distinctes, en essence, de leur sujet, saint Thomas est alors du même avis que Platon, car, nous l'avons dit, saint Thomas ne sait pas expliquer les opérations de l'intelligence sans faire intervenir les idées permanentes.

On peut consulter, sur la philosophie de saint Thomas, les ouvrages suivants : Bern. de Rubeis, *Dissertationes criticæ et apologeticæ de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ*, in-f°, Venise, 1730 ;

et dans l'édition des *Œuvres* de saint Thomas, de 1745. — S. C. Alemanni, *Thomæ Aquinatis Summa philosophica*, in-f°, Paris, 1640. — Placidus Rentz, *Philosophia ad mentem D. Thomæ explicata*, 3 vol. in-8°, Cologne, 1723. — Tennemann, *Geschichte der Philos.*, t. VIII. — M. Rousselot, *Etudes sur la philosophie au moyen âge*, t. II. — G.-H. Bach, *Divus Thomas de quibusdam philosophicis quæstionibus*, in-8°, Rouen, 1836. — M. Carle, *Histoire de la vie et des ouvrages de saint Thomas*, in-4°. — M. Léon Montet, *Mémoire sur saint Thomas d'Aquin*, dans le t. II des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques* (*Savants étrangers*). — Enfin le t. II de notre mémoire qui a pour titre : *De la philosophie scolastique*, in-8°, Paris, 1850. B. H.

THOMAS DE STRASBOURG, né dans la ville dont il porte le nom, s'engagea dès sa première jeunesse à suivre la règle de saint Augustin. Aussitôt qu'il eut obtenu les insignes du doctorat, il parut dans une chaire et se fit applaudir; il n'avait pas seulement une érudition variée et un jugement sûr, il se distinguait encore par une diction facile, abondante, qui touchait à l'éloquence même, dans l'exposition des thèses scolastiques. La supériorité de son mérite l'éleva promptement aux premières dignités de son ordre. Elu général, il remplit cette fonction durant douze années, et mourut en 1357, laissant la renommée d'un administrateur habile et d'un éminent théologien. Le plus important de ses ouvrages, son *Commentaire sur les sentences*, a été publié : *Thomæ ab Argentina commentarii in IV libros sententiarum*; in-f°, Gènes, 1585. C'est là qu'il faut étudier sa doctrine.

Ce n'est pas une étude facile. Le style de ce docteur ne manque pas de clarté, et sa méthode est celle de tous les maîtres de son temps; mais sa pensée discrète fuit toujours les dernières conclusions d'un syllogisme, comme ne voulant s'asservir à aucun système, et il faut la poursuivre longtemps avant de l'atteindre. On y parvient, toutefois, et l'on reconnaît alors dans Thomas de Strasbourg un adversaire résolu de Duns-Scot, un partisan éclairé de saint Thomas d'Aquin. Nous devons exposer ici son opinion sur les universaux. Quelques docteurs, Henri de Gand et Duns-Scot, prétendent ajouter plusieurs degrés à l'échelle des êtres, et, avant la substance déterminée en acte final, ils supposent l'être déterminable et l'être indéterminé : dans leur système, la matière aurait été par elle-même, sous deux modes également réels, avant d'être jointe à la forme et de devenir, par l'effet de cette conjonction, l'un des éléments de la substance individuelle. Thomas de Strasbourg combat ce système. C'est, dit-il, l'erreur des anciens naturalistes; et il reproduit contre Henri de Gand toutes les bonnes raisons qu'Aristote oppose à Parménide (*In lib.* II *Sentent.*, distinct. 12, quæst. 1). Il y a d'autres maîtres (les disciples d'Averrhoès) qui, rejetant cette fabuleuse genèse, attribuent à la forme l'acte universel, l'acte indéterminé qu'ils refusent à la matière. Ainsi, dans leur opinion, la forme de Socrate ne serait, en ordre de génération, que la dernière des formes, comme la matière de Socrate ne serait, suivant Henri de Gand, que la dernière des matières. Avant cette dernière forme aurait été produite la forme absolument pure, absolument universelle, absolu-

ment indépendante de toute détermination quantitative. Thomas de Strasbourg démontre que cet autre système est une autre erreur, c'est-à-dire une pure abstraction. Il poursuit les abstractions réalisées jusqu'au sein de l'intelligence divine. « Dieu, dit-il, connaît en lui-même toutes les choses qui doivent être produites. En effet, ces choses seront produites parce qu'il les veut; or, être, vouloir et connaître ne sont pas en Dieu, comme dans l'homme, trois actes différents; donc Dieu connaît éternellement les choses futures et dans sa propre essence et dans sa propre volonté. Mais pourquoi supposer que cette connaissance éternelle s'est matérialisée ou formalisée dans l'entendement divin, avant la production des choses, sous une multitude d'images adéquates à leur future réalité? L'unité parfaite de la divine essence ne supporte aucunement le multiple; il faut donc rejeter bien loin l'hypothèse des idées. On n'a pas besoin des explications qu'elle prétend donner, et elle compromet la simple notion de Dieu (*In lib.* I *Sentent.*, dist. 36, q. I, art. 1; *In lib.* II, dist. 18, q. I, art. 1). » Cette critique des idées est un trait dirigé contre saint Thomas d'Aquin.

La vie de Thomas de Strasbourg a été écrite par Sébastien de Fano. B. H.

THOMASIUS (Jacques), né en 1622, mort en 1684, professeur de philosophie à Leipzig, est moins célèbre par lui-même que par son fils, Christian, et par un autre de ses élèves, Leibnitz. La philosophie proprement dite l'occupait moins que l'histoire des systèmes; et parmi ces systèmes, ceux d'Aristote et des stoïciens sont le sujet de ses principaux écrits. C. Bs.

THOMASIUS (Christian), né à Leipzig en 1655, mort en 1728, à Halle, appartient à l'histoire de la philosophie à un double titre : il combattit la scolastique, en Allemagne, avec autant de succès que d'ardeur, et il popularisa le droit naturel en le déduisant du sens pratique ou du *sens commun*.

Par ses innovations heureuses, parmi lesquelles il faut mentionner l'usage de traiter les sciences en langue vulgaire; par ses attaques vives, spirituelles, pour ainsi dire personnelles, contre Aristote et ses modernes défenseurs, Thomasius fut, en 1690, forcé de quitter sa ville natale. En cherchant un asile à Halle, il devint, pour le gouvernement prussien, l'occasion d'y créer une université, dont il fut jusqu'à sa mort une des lumières.

Ceux de ses ouvrages qui sont dirigés contre Aristote ne renferment rien de neuf, il est vrai; ils ne font que reproduire ces vieux griefs si violemment articulés par les Nizolius et les Patricius. Mais, comme l'auteur savait y faire rire de ses adversaires, il devait exercer une forte et durable influence. Aussi contribuèrent-ils, presque autant que les livres et libelles où Thomasius combattait les procès de sorcellerie et de magie, à répandre dans les écoles, les tribunaux et tout le public, une manière de voir plus saine, plus équitable, à la fois moins pédantesque et plus pratique. C'est, en effet, le côté pratique des études et de la philosophie que Thomasius affectionnait et préconisait trop exclusivement même, puisque son désir de populariser la science et la sa-

gesse le rendit plus d'une fois frivole et superficiel. L'exemple des Français, dont il aimait à se couvrir, ne pouvait l'excuser : Thomasius était le contemporain des grands hommes du siècle de Louis XIV.

Comme moraliste, comme promoteur du droit naturel, il passa d'abord pour le disciple de Grotius et de Puffendorf, qu'il défendit habilement contre leurs adversaires, contre Alberti surtout. Insensiblement, il s'en éloigna, principalement en distinguant les lois du droit, la *justice*, des préceptes de la vertu, ou *générosité*, ainsi que des règles de la bienséance, ou *convenance*. Il réduisit aussi le droit naturel à une théorie philosophique de tout ce que l'on peut exiger de l'homme dans la conduite extérieure, c'est-à-dire à un ensemble de préceptes purement négatifs. Il fut moins heureux en assignant pour principe d'action à la vertu proprement dite un *amour raisonnable*, c'est-à-dire un principe vague, indécis, et qui, quelque soin qu'on mette à le séparer de l'amour exclusif de soi-même, conduit nécessairement à une sorte d'égoïsme. En effet, cet amour raisonnable, source du repos d'âme où Thomasius fait consister le bonheur, ne saurait être considéré comme la fin suprême de l'activité humaine, puisqu'une telle fin doit se rattacher aux vues sublimes de l'auteur de l'humanité, vues qui entraînent pour celle-ci le désintéressement et le dévouement.

Thomasius a laissé un grand nombre d'ouvrages latins et allemands, dont les principaux sont les suivants : *Fundamenta juris naturæ et gentium, ex sensu communi deducta*, in-4°, Halle, 1705-1718; — *Remèdes contre l'amour déraisonnable* (en allem.), in-8°, ib., 1696-1704; — *Introductio in philosophiam moralem, cum praxi*, in-8°, ib., 1706.

L'historien Luden a publié en 1805 une excellente monographie sur la *Vie et les ouvrages* de Thomasius (in-8°, Berlin). C. Bs.

THRASYLLE, philosophe platonicien du Ier siècle de l'ère chrétienne, né à Mendès en Egypte. Mêlant à la philosophie les mathématiques et l'astrologie, il fut souvent consulté par Tibère sur l'avenir. On dit qu'il ne s'est servi que pour le bien de l'influence qu'il exerça sur ce monstre; mais il ne la conserva pas longtemps : le tyran le fit mettre à mort. Il avait écrit plusieurs ouvrages que Plotin estimait beaucoup; mais ils ont tous péri, et la seule trace qui soit restée de son enseignement, c'est la division des *Dialogues* de Platon en tétralogies. On peut consulter sur ce philosophe, Tacite, *Annales*, liv. VI, c. 20; Suétone, *Vie de Tibère*; Juvénal, satire VI, v. 576; Diogène Laërce, liv. III, § 56, et liv. IX, §§ 38 et 41; Porphyre, *Vie de Plotin*, c. 10. X.

THRASYMAQUE de Chalcédoine, célèbre sophiste que Platon met en scène dans le premier livre de la *République*. Il lui fait soutenir cette doctrine, qui, selon toute probabilité, lui appartenait en effet, que la justice est l'intérêt de qui a l'autorité en main, et, par conséquent, du plus fort. Mais comme la force n'est pas toujours dans les mêmes mains, et qu'elle appartient tantôt aux peuples, tantôt aux rois, les lois qui la protégent ne sont pas non plus les mêmes. « Quiconque gouverne, dit-il, fait des lois à son avantage : le peuple, des lois populaires; le monarque, des lois monarchiques; et ainsi des autres gouvernements; et ces lois faites, ils déclarent que la justice, dans les subordonnés, con-

siste à observer ces lois, dont l'objet est leur propre avantage. » (Platon, trad. de M. Cousin, t. IX, p. 29.) X.

THUROT (François), philosophe et philologue, né en 1768, à Issoudun (Indre), entra dès 1785 à l'école des ponts et chaussées, après avoir terminé de solides études au collége de Navarre. Interrompu dans sa carrière par les événements de la Révolution, il se chargea, en 1790, de l'éducation des fils de M. Le Couteulx de Canteleu, qui habitait Auteuil. Là, il eut l'occasion d'entrer en rapport avec la société que recevait madame Helvétius, et de se lier avec Cabanis. Admis, en 1795, à suivre les cours des écoles normales, il prit goût particulièrement aux leçons de Sicard et de Garat, et se fit dès lors assez remarquer pour que la commission exécutive de l'instruction publique le chargeât de traduire de l'anglais l'*Hermès* de Harris : cette traduction, publiée en 1796, avec un *Discours préliminaire*, le plaça parmi les premiers grammairiens de l'époque. Après avoir professé la grammaire générale au Lycée des étrangers, il s'associa, en 1802, à Lacroix, Poisson, et à quelques autres professeurs de l'Ecole polytechnique, pour fonder l'*Ecole des sciences et des belles-lettres* : ses collègues lui confièrent la direction de cet établissement, qu'il garda jusqu'en 1807. En 1811, Thurot fut nommé professeur adjoint à la Faculté des lettres de Paris, pour suppléer M. Laromiguière dans son cours de philosophie. En 1814, ce savant, qui s'était formé sous Coray à l'étude profonde de la langue grecque, fut appelé au collége de France comme professeur de philosophie grecque et latine. En 1829, l'Académie des inscriptions lui ouvrit ses portes. Il mourut du choléra en 1832.

Philosophe et helléniste, M. Thurot a publié de nombreux travaux, qui se rapportent à ces deux genres d'études. Pour ne mentionner ici que ceux qui se rattachent à la philosophie, nous citerons l'*Apologie de Socrate d'après Platon et Xénophon* (1806), une édition du *Gorgias* de Platon (1815), avec une traduction qui ne parut qu'après sa mort (1834); des traductions de la *Morale* et de la *Politique* d'Aristote (1823 et 1824), précédées de discours préliminaires qui sont d'excellents morceaux de philosophie; la traduction du *Manuel d'Epictète*, du *Tableau de Cébès* (1828); une édition des *Œuvres philosophiques de Locke*, avec des extraits et des rapprochements des *Nouveaux essais de l'Entendement*, de Leibnitz (1821-25). Le dernier et le plus considérable des ouvrages de M. Thurot a pour titre *de l'Entendement et de la Raison*. Il a été publié en 1830, 2 vol. in-8°, et fut couronné la même année par l'Académie française. Quelques années après sa mort, en 1837, il fut publié, par les soins de sa famille, un volume de ses *Œuvres posthumes* : on y trouve quelques-unes des leçons du *Cours de grammaire générale et comparée* qu'il avait professé en 1797, plusieurs *Leçons de logique* rédigées pour son cours de philosophie de la Faculté des lettres, et contenant des analyses fort bien faites de l'*Organum* d'Aristote, du *Novum Organum* de Bacon et de la *Logique* de M. Destutt-Tracy, un *Discours sur l'étude des langues anciennes*; enfin une *Notice sur la vie et les écrits de Reid*, traduite de Dugald-Stewart : cette notice était destinée à figurer en

tête d'une traduction du philosophe de Glascow, à laquelle il renonça quand il sut que le même travail était entrepris par M. Jouffroy. M. Daunou et M. de Pongerville ont donné, chacun, une excellente *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Thurot* (1833) : c'est à ces notices que nous avons emprunté la plus grande partie des détails qui précèdent.

M. Thurot a rendu à la philosophie deux genres de services. Comme éditeur ou traducteur de plusieurs des ouvrages de Platon, d'Aristote, de Locke, d'Harris, de Reid, etc., il a remis en lumière et popularisé plusieurs des monuments de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne, à une époque où l'étude de ces monuments était fort négligée. Comme philosophe, il a produit, non pas un système (car il était l'ennemi des systèmes), mais un ouvrage d'ensemble, où il a religieusement recueilli et habilement fondu les résultats acquis à la science, pratiquant ainsi l'un des premiers un éclectisme aussi éclairé que consciencieux.

Pour lui, la philosophie n'est plus, comme pour les anciens, la science universelle : elle est l'étude de l'homme, entreprise dans le but de le perfectionner. Son livre *de l'Entendement et de la Raison* est destiné à remplir cette double condition de la philosophie. La première partie, qui traite *de l'Entendement*, doit faire connaître l'homme tel qu'il est; la deuxième, *de la Raison*, enseigne à l'homme comment il doit se servir de ses facultés pour devenir un être vraiment *raisonnable* : c'est, comme on le voit, sauf l'appareil des termes, l'antique division de la science spéculative et de la science pratique.

Pour faire connaître l'homme, M. Thurot observe et classe tous les faits qui sont dans son entendement. Par l'effet sans doute d'une concession, que l'on ne peut que regretter, aux idéologues, ses premiers maîtres, il réunit tous ces faits sous le nom d'*idées*. Il distribue tout ce qu'il a à dire de ces faits sous ces trois titres : *connaissance, science, volonté*. La *connaissance*, fruit de la première vue des choses, est due au concours de la sensation, de la perception, de la conscience; elle est fixée par l'attention, reproduite par l'imagination, conservée par la mémoire. L'auteur, échappant à une confusion trop commune dans l'école de Condillac, distingue avec soin la sensation de la perception qui la suit et qui exige, selon lui, la conception d'une cause, ou l'intervention du principe de causalité; il montre comment aux perceptions naturelles, propres à chaque sens, se joignent des perceptions, pour ainsi dire empruntées, qu'il nomme, avec les écossais, *perceptions acquises*. — Sous le titre de *science* sont décrites les opérations ultérieures par lesquelles l'esprit généralise les perceptions qui avaient été d'abord individuelles, considère d'une manière abstraite les qualités et les rapports en les séparant des objets où ils ont été primitivement perçus, embrasse de longues séries de causes et d'effets, reconnaît l'enchaînement des faits ou les réduit lui-même en système. L'instrument de ce grand progrès est, selon lui, l'art des signes, surtout l'emploi des sons articulés ou du langage, art sans lequel il n'y aurait ni analyse ni synthèse. Il se trouve ainsi conduit à faire la théorie des signes et à exposer en résumé les résultats, souvent fort originaux, de ses recherches personnelles sur la grammaire générale,

ı'est à ses yeux que la métaphysique du langage. — Dans ce qu'il le la *volonté*, il ne traite pas seulement de la volonté considérée lle-même et dans ses différentes formes (instinct, habitude, spon- té, liberté); il remonte aux causes qui la mettent en jeu, aux ins, aux sentiments, aux idées : il distribue les sentiments en trois es, si on les considère par rapport à leurs sources, *sentiments iques ou organiques, sentiments intellectuels, sentiments moraux;* duit ces trois classes à deux, si on considère la direction que donnent les divers sentiments : *sentiments personnels, sentiments* *ɔathiques;* à ces divers principes d'action il sent le besoin d'ajou- n mobile plus élevé pour expliquer toute la moralité de l'homme : connaît une *faculté de perception morale* par laquelle la raison juge ι qualité de l'action, du mérite et du démérite des agents; enfin ιt une grande part au *sentiment religieux*, ayant bien soin de stinguer des intérêts religieux, qui lui sont, dit-il, trop souvent ısés.

a deuxième partie, intitulée *de la Raison*, n'est autre chose qu'une ıue. L'auteur y fait une heureuse application des faits qu'il a pré- mment établis : pour lui, la logique se borne à bien déterminer les ctères de la vérité, à indiquer la *méthode* propre à nous la faire uvrir dans les différents ordres de recherches. A cet effet il distin- la *méthode d'observation*, qui offre trois modes, l'*analyse*, la *syn-* *ɜ*, l'*expérience* ou expérimentation; la *méthode d'analogie*, qui ède, tantôt par simple *conjecture*, tantôt par *hypothèse*; enfin *luction*, qu'il considère, avec Bacon, comme le procédé définitif a science; il traite, dans un chapitre à part, du *raisonnement*, ıontre que cette opération n'est dans toutes ses applications qu'une ıe sous laquelle se cache quelqu'un des procédés de méthode qui été précédemment décrits, et qu'il est toujours facile d'y re- ıver.

ette esquisse sommaire, qui ne peut que bien imparfaitement e connaître un ouvrage dont le mérite réside surtout dans l'exé- ıon, dans le choix des détails, suffit cependant pour faire voir le traité de M. Thurot est une œuvre vraiment éclectique, où l'on ouve ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus utile dans les travaux Platon, d'Aristote, de Bacon, de Descartes, de Locke, de Harris, Condillac, de Laromiguière et des philosophes écossais, notamment Smith et de Reid; il est facile aussi d'y voir que, bien qu'éclectique ı manière, M. Thurot incline de préférence vers la philosophie de ːpérience. Il néglige, il dédaigne même plusieurs des recherches ont occupé des écoles récentes. Il s'en explique ouvertement en sieurs endroits de ses écrits : « Je ne me suis point élevé, dit-il ıs son *Discours préliminaire* (p. cxiij), à ces hautes spéculations taphysiques sur l'absolu, l'infini, etc., qui, de notre temps, ont si t occupé les Allemands, et qui se sont introduites en France sous les ıpices de plusieurs écrivains d'un talent vraiment distingué. J'avoue nchement qu'il s'y trouve beaucoup de choses qui sont au-dessus de portée de mon intelligence, et qu'il y en a d'autres qu'on pourrait, me semble, exprimer dans un langage moins scientifique, puis- ľelles sont très-anciennement connues. » N. B.

TIEDEMANN (Didier) est un des philosophes et un des humanistes les plus laborieux du XVIII[e] siècle. Le nombre, la variété de ses ouvrages est considérable; mais son nom demeure particulièrement attaché à la constitution de l'histoire de la philosophie. Si Brucker a fondé cette dernière science, Tiedemann eut, autant que Tennemann, le mérite de l'étendre en l'organisant d'une manière définitive et de la fixer.

Tiedemann, né le 3 avril 1745, à Bremer-Vœrde, dans le duché de Brême, avait fait ses études à l'université de Gœttingue, où il s'était singulièrement lié avec le philologue Heyne, son maître et son protecteur. En 1776 il fut nommé professeur des langues anciennes au célèbre collége Charles de Cassel; en 1786, professeur de philosophie à l'académie électorale de Marbourg, où Wolf avait laissé plusieurs sectateurs distingués. Ce fut là qu'il enseigna jusqu'en 1803, c'est-à-dire jusqu'au moment de sa mort, au milieu d'un grand concours d'auditeurs attirés par le renom de son vaste et solide savoir, et retenus par le charme de sa parole lumineuse et concise. Les principes théoriques exposés dans ses cours étaient une ingénieuse combinaison des doctrines de Locke avec celles de Wolf. La méthode qu'il recommandait et qu'il pratiquait était la méthode d'observation, l'expérience et l'induction, l'analyse des faits, et spécialement celle des faits de conscience. L'étude du sens intime, l'étude impartiale et complète des facultés et des opérations de l'âme, voilà son point de départ et d'appui : de là une certaine défiance envers les systèmes absolus, les synthèses rigoureusement dogmatiques. Sans tomber dans le scepticisme, Tiedemann se complaît dans une circonspection qui, souvent, excède les limites d'une critique conséquente. En tout, néanmoins, il doit passer pour un éclectique supérieur et digne de foi.

Cette disposition paraît dans ses écrits théoriques plus encore que dans ses travaux d'histoire. Elle se manifeste avec une certaine vivacité dans sa polémique contre Kant. Dès 1784 Tiedemann attaqua le philosophe de Kœnigsberg comme trop décisif et trop dogmatique, lui reprochant surtout la fameuse différence des jugements synthétiques et des jugements analytiques, sur laquelle repose la *Critique* même *de la raison pure*. Les pièces dirigées contre Kant sont les suivantes : 1° *De la nature de la métaphysique*, 1784; — 2° *Théétète, ou de la Science humaine*, 1794; — 3° *Lettres idéalistes*, 1798.

Un zélé disciple de Kant, Dietz, répondit au professeur de Marbourg par un *Anti-Théétète* (1798), et par une *Réplique aux lettres idéalistes* (1801). Quoiqu'il combattît l'*idéalisme subjectif*, Tiedemann était du nombre des plus sincères admirateurs de Kant, et ce fut sur ses démarches instantes que le landgrave de Hesse retira, en 1787, l'édit par lequel il avait, l'année précédente, interdit l'enseignement de la nouvelle philosophie.

Les travaux d'histoire forment le véritable titre de Tiedemann à l'attention de la postérité. Ces travaux sont très-nombreux et très-variés. Avant de caractériser celui qui les efface tous, l'*Esprit de la philosophie spéculative*, citons-en les plus importants : *Recherches sur l'origine du langage*, in-8°, 1772; — *Système de la philosophie stoïcienne*, 3 vol. in-8°, 1776; — *Premiers philosophes grecs, ou Vies et*

Systèmes d'Orphée, de Phérécyde, de Thalès et de Pythagore, in-8°, 1780 ; — *Système d'Empédocle*, in-8°, 1781. Quant à l'*Esprit de la philosophie spéculative*, qui compose 6 vol. in-8°, il parut entre 1787 et 1797. Le tome Ier s'étend de Thalès à Socrate; le IIe, de Socrate à Carnéade; le IIIe, de Carnéade aux Arabes; le IVe, des Arabes à Raymond Lulle ; le Ve, de Lulle à Hobbes ; le VIe enfin, publié une année avant l'apparition du Ier vol. de la grande histoire de Tennemann, s'arrête à Berkeley, après avoir traité de Leibnitz à fond. Cependant l'auteur ne distingue que cinq époques dans le développement total et suivi de la pensée philosophique depuis Thalès jusqu'à Berkeley.

Ces cinq époques, il les décrit ainsi :

1°. « Entre Thalès et Socrate, règne d'un panthéisme grossier et physique : la philosophie ne possède pas encore une forme scientifique, cette forme qu'elle recevra par les définitions et les principes généraux de l'âge suivant ; elle ne fait que rassembler des matériaux qui serviront plus tard.

2°. « Entre Socrate et l'apogée de la grandeur romaine, la philosophie s'étend en tous sens, produit des sectes qui se combattent, mais dont les luttes amènent plus de profondeur et plus de méthode ; elle érige un édifice plus vaste et plus solide sur des notions universelles ; elle crée une élément fondamentale, l'ontologie ; elle aide le déisme à gagner une prépondérance décisive.

3°. « Entre l'époque de la grandeur romaine et le commencement du moyen âge, l'universalité des efforts spéculatifs fait place à une tendance exclusive et partiale, à l'exaltation des néoplatoniciens, laquelle contribue pourtant à mieux éclaircir certaines idées pures, à faire mieux connaître les diverses théories sur l'émanation divine.

4°. « Entre le moyen âge et la renaissance des lettres, les Arabes donnent à la philosophie une nouvelle vie, une nouvelle direction vers la généralité, vers l'exactitude, vers l'examen et la discussion des notions suprêmes, des principes métaphysiques, direction que les scolastiques conservent, tout en la rendant plus étroite et plus incomplète.

5°. « Entre la renaissance des lettres et les temps modernes, l'appareil scolastique est rejeté, l'expérience et l'observation sont remises en honneur, des systèmes neufs et très-divers sont inventés, la philosophie recule ses limites et grandit rapidement, adoptant une forme plus convenable et élevant un édifice plus commode. » (Préface, p. xxxj et suiv.)

On le voit, Tiedemann, datant la spéculation de Thalès seulement, retranche l'Orient tout entier des annales de la philosophie. « L'Orient, dit-il, étant soumis à l'empire de l'imagination et de la poésie, à l'autorité de la religion et des traditions, appartient à l'histoire de la civilisation, mais n'appartient pas à celle de la réflexion philosophique. » La première partie du développement philosophique des Grecs, il la regarde elle-même comme *fabuleuse* et mythologique. C'est Aristote qui est son guide dans les fastes de la spéculation hellénique ; c'est Aristote qu'il venge éloquemment des injustes reproches que Brucker et Mosheim lui avaient adressés (Préface, p. xxij-xxix). C'est, d'ailleurs, la métaphysique proprement dite qui fait l'objet de

ses recherches ; la partie pratique de la science philosophique est sévèrement exclue de sa large et belle composition.

Les qualités et les défauts de l'*Esprit de la philosophie spéculati*[ve] sont connus. On sait combien Tiedemann se montre indépendant e[t] impartial ; combien son érudition est intègre, éclairée par la critique ; combien il sait pénétrer le fond intime, l'esprit et l'âme de[s] doctrines ; avec quelle liberté, quelle sagacité, quel art il sait mettr[e] les révolutions de la science en regard des événements politiques [et] des phases de l'histoire générale ; avec quel talent, enfin, il sai[t] rendre tous les systèmes, non-seulement intelligibles et précis, mai[s] attachants et d'une lecture agréable. La philosophie des Pères d[e] l'Eglise et celle des docteurs scolastiques, celle de saint Augusti[n] surtout, lui ont de grandes obligations. La principale nouveauté d[e] son œuvre, c'est qu'elle est dominée par l'idée du progrès : che[z] lui la spéculation, la recherche savante des raisons premières et dernières de toutes choses, constitue un ensemble suivi et lié, une unité naturelle, successive, progressive, un enchaînement à la fois et un perfectionnement dont l'historien doit retracer les phases et les éléments pour l'instruction des penseurs contemporains et pour l'encouragement de tous les âges. Les fautes commises par Tiedemann tiennent à ses qualités mêmes : il sépare trop la religion et la philosophie, il pousse la critique parfois jusqu'au scepticisme ; il est trop moderne, il n'apprécie pas à leur juste valeur certaines théories antiques, comme celle de Platon ; il est quelquefois trop imbu de l'esprit du XVIII[e] siècle, de l'esprit répandu par la philosophie de Locke. Malgré ces taches et ces vides, ce livre est un monument qui fait le plus grand honneur à l'Allemagne érudite et méditative ; et il faut regretter que Tiedemann n'en ait pas tiré un résumé propre à être traduit en français, et propre aussi à faire partout connaître en cette langue l'excellent *Esprit de la philosophie spéculative*.

Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que Tennemann, appelé d'Iéna, remplaça Tiedemann, en 1804, dans sa chaire de Marbourg.

Voyez, sur Tiedemann, la *Monographie* de Creuzer, son collègue: *Memoria D. Tiedemanni ;* une biographie de Louis Wachler, en tête de la *Psychologie* de Tiedemann, in-8°, 1804, et le *Cours* de 1828 de M. Cousin, leçon XII. C. Bs.

TIEFTRUNK (Jean-Henri), né en 1760, près de Rostock, depuis 1792 professeur de philosophie à Halle, mérite d'être cité parmi les disciples de Kant. Il s'occupa spécialement de prouver que la philosophie morale et religieuse de Kant s'accordait sans effort avec les dogmes et les préceptes du christianisme. Le nombre de ses écrits est considérable ; mais comme ils sont tous en allemand, et qu'ils ne se distinguent ni par le fond ni par la forme, il nous semble inutile de les mentionner ici. Rappelons seulement que Tieftrunk a composé une *Histoire de l'esprit de Kant* (1799), en tête des trois volumes de *Mélanges* que son maître le chargea de publier. C. Bs.

TIMÉE DE LOCRES, philosophe pythagoricien, qui a donné son nom à un des dialogues de Platon, naquit dans la Grande-Grèce, chez

les Locriens Epizéphyriens, à une époque probablement peu éloignée de la naissance de Socrate, puisque Platon les a réunis dans le même entretien. Comme beaucoup d'autres philosophes de la même école, il avait occupé dans sa patrie les plus hautes magistratures, et joignant à la vertu du citoyen la gloire du savant, il passait, à ce que nous apprend Critias, pour un grand astronome (ἀστρονομικώτατος). Suidas cite de lui un *Traité de mathématiques*, une *Vie de Pythagore* et un livre intitulé *de l'Ame du monde et de la nature* (Περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος). Nous n'avons pas à nous occuper des deux premiers, puisque, s'il est vrai qu'ils aient existé, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous; mais le dernier a beaucoup exercé les philosophes et les savants. Comme il n'y a presque aucune différence entre les doctrines que résument les six chapitres de ce traité et celles qui sont développées dans le *Timée* de Platon, on s'est demandé lequel de ces deux écrits avait servi de modèle à l'autre; et quand on agitait cette question on élevait naturellement des doutes sur l'authenticité du livre attribué au philosophe pythagoricien. Il y avait, en effet, de quoi le rendre suspect. Il n'est mentionné, soit directement, soit indirectement, ni par Platon, ni par Aristote, ni par Théophraste, ou son abréviateur Simplicius. Et quand Timon le sillographe, s'adressant à Platon, lui dit : « Et toi aussi, Platon, tu as voulu dogmatiser; tu as acheté à grands frais un petit livre, et tu es parti de là pour faire le *Timée*, » il est extrêmement probable qu'il s'agit, dans ce passage du traité de Philolaüs, que Platon avait acheté fort cher à Syracuse. Quant à celui dont on fait honneur à Timée de Locres, nous le rencontrons pour la première fois au v[e] siècle de l'ère chrétienne, chez Proclus, qui, ne doutant pas qu'il ne soit authentique, et le considérant comme une introduction utile au *Timée* de Platon, l'a placé en tête de ce dialogue; mais il suffit de comparer les deux ouvrages pour voir que le premier n'est qu'une abréviation du second. On y reconnaît, malgré le dialecte dorien dont le faussaire s'est servi, des phrases entières qui ont passé de l'un à l'autre. Or, dans ce cas, ce n'est pas Platon qui peut être soupçonné de plagiat. D'ailleurs, comment admettre cette identité parfaite entre le système de Pythagore et le système platonicien? Si obscures que soient pour nous les doctrines de l'école pythagoricienne, nous savons du moins ceci par les fragments de Philolaüs et les témoignages indirects, qu'elle était complétement étrangère à la théorie des idées et à la conception d'une âme du monde distincte de Dieu. Si telles eussent été les convictions particulières de Timée, elles n'auraient certainement pas passé inaperçues jusqu'au temps des derniers alexandrins. — Le *Traité de l'âme du monde et de la nature*, publié sous le nom de Timée de Locres, dans toutes les éditions de Platon, a été publié avec la traduction latine de Nogarola, et le sommaire et les notes de Jean de Serres, dans les *Opuscula mythologica*, in-8°, Cambridge, 1671, et Amsterdam, 1688; avec une traduction française et *avec les dissertations sur les principales questions de la métaphysique, de la physique et de la morale des anciens*, par le marquis d'Argens, in-8°, Berlin, 1763; et par Batteux, avec Ocellus Lucanus, in-8°, Paris, 1768. — Sur l'authenticité de cet ouvrage on peut consulter principalement : Meiners, *Histoire des sciences en Grèce et à Rome* (all.), t. I[er], p. 584; et *Doctrina*

de vero Deo, 2ᵉ part., p. 312. — Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. Iᵉʳ, et *Système de la philosophie platonicienne*, t. Iᵉʳ, p. 93. — Tiedemann, *Histoire de la philosophie spéculative*, t. Iᵉʳ, etc. — Il a existé un autre Timée surnommé *le Sophiste*, et auteur d'un dictionnaire de locutions platoniques (ἐκ τῶν τοῦ Πλάτονος λέξεων); mais on ne sait pas à quel temps il appartient. Son recueil a été publié par Ruhnken, in-8°, Leyde, 1754 et 1689, par Fischer, in-8°, Leipzig, 1756, et par Koch, in-8°, Londres, 1828.

TIMON, le disciple et l'ami de Pyrrhon, non moins célèbre comme poëte que comme philosophe, naquit à Phlionte, dans le Péloponèse, vers le milieu du IIIᵉ siècle avant l'ère chrétiennne. Il exerça d'abord la profession de danseur de théâtre, puis, se sentant entraîné par un goût irrésistible vers la philosophie, il fréquenta à Mégare l'école de Stilpon, et se rendit ensuite à Elis, près de Pyrrhon, dont le caractère autant que la doctrine avait excité son admiration. Ainsi qu'un grand nombre de sceptiques, il joignit à l'étude de la philosophie celle de la médecine; mais, n'y trouvant pas une ressource suffisante, il alla enseigner la philosophie et l'art oratoire à Chalcédoine, dans l'Asie Mineure. Après y avoir fait fortune, il visita l'Egypte, où régnait Ptolémée Philadelphe, s'arrêta quelque temps en Macédoine, à la cour d'Antigone Gonatas, et finit par se fixer à Athènes, où il mourut dans un âge très-avancé. On lui attribuait jusqu'à trente comédies et soixante tragédies, des drames satiriques, un poëme en vers élégiaques, intitulé *les Images* (Ἰνδαλμοι); un traité en prose sur les sens (Περὶ αἰσθήσεων); un autre contre les physiciens, c'est-à-dire les philosophes spéculatifs (Πρὸς τοὺς φυσικούς); un autre adressé à Python, et portant ce nom, où il racontait ses entretiens avec Pyrrhon, qu'il avait rencontré sur la route de Delphes; une composition ayant pour titre *le Repas funèbre d'Arcésilas*, ou simplement *le Repas* (Περὶ δείπνου), où il paraissait revenir, sans doute en faveur de son scepticisme, sur les railleries dont il avait poursuivi pendant sa vie le fondateur de la nouvelle Académie. Mais, de tous les ouvrages de Timon, il n'y en a pas qui ait acquis autant de célébrité et qui nous ait laissé autant de traces que les *Silles* (Σίλλοι), d'où il a reçu le surnom de *Sillographe*. C'était une satire en vers hexamètres dirigée contre tous les philosophes, excepté Pyrrhon et Xénophane. Les plus mal traités étaient Socrate, Platon et Epicure. L'ouvrage commençait par ces mots : « Venez ici, venez, imposteurs raisonneurs, » et se divisait en trois livres. Dans le premier, Xénophane paraît avoir eu seul la parole; dans le second et le troisième, l'auteur supposait un dialogue entre Xénophane et lui.

La doctrine de Timon ne diffère pas de celle de Pyrrhon, dont il n'était, selon Sextus Empiricus, que le simple interprète (ὁ προφήτης). Voici cependant ce que les écrivains de l'antiquité lui attribuent personnellement. Le seul but de la philosophie est de nous conduire au bonheur, de nous rendre heureux autant que notre nature le permet. Quiconque veut vivre heureux, doit se proposer ces trois questions : 1° Quelle est la nature des choses? 2° Comment devons-nous nous comporter à leur égard? 3° Quelle sera la conséquence qui résul-

›our nous de cette manière d'être? La première de ces ques-
est insoluble; car nous ne pouvons pas savoir ce que les choses
n elles-mêmes. La science suppose la démonstration, et toute dé-
ration part d'une hypothèse, d'un axiome qu'on ne démontre pas.
ıoses ne sont pour nous que ce qu'elles nous paraissent être : c'est
ıniquement sur les apparences qu'il faut prononcer, et non sur la
; même des choses. « Ainsi, disait Timon, j'accorderai bien que
hose me paraît douce; mais je ne dirai pas qu'elle l'est en effet. »
quait particulièrement, avec les arguments de l'école de Mégare
philosophes d'Elée, la certitude que nous croyons avoir de l'exi-
du mouvement. La solution de cette première question renferme
le la seconde; car si nous sommes condamnés à une ignorance
édiable quant à la nature des choses, il faut nous imposer la règle
rien affirmer et de rien nier d'une manière absolue; il faut nous
ir de toute assertion (ἀφασία, ἐποχή), et n'exprimer autre chose
état de notre âme, c'est-à-dire ce qui nous paraît être. Enfin de
ıtion de la seconde question découle celle de la troisième. En
ıbstenant de prendre parti pour ou contre les différentes opinions
itent les hommes, en regardant comme de vaines apparences
ɜ qui frappe nos sens et notre esprit, nous arrivons à regarder
ne profonde indifférence les biens comme les maux de cette vie,
as nous enivrer des uns ni nous affliger des autres, et à conser-
ıjours cette sérénité d'âme (ἀταραξία), qui est le vrai bonheur.
ıtre fidèle à ses propres principes, Timon pouvait admettre, selon
ɔignage de Sextus (*Adv. Mathem.*, lib. XI, c. 20), qu'il y a quel-
hose de divin et de bon qui existe éternellement et qui donne
ɜ vie sa régularité; car, pour lui, ce n'était qu'une opinion fondée,
e toutes les autres, sur l'apparence. Quant à la part qui revient
on dans l'invention des *tropes* ou des dix arguments sur lesquels
dait le scepticisme ancien, il serait difficile de la déterminer en
ıce de tout document positif.

peut consulter sur Timon : Diogène Laerce, liv. IX, *ad fin.* —
s Empiricus, *Adversus Mathematicos*, lib. XI, c. 20. — Eusèbe,
rat. evangel., lib. XIV, c. 18. — Henri Estienne, *Poesis philo-
a*, in-8°, Paris, 1573. — J.-F. Langheinrich, *Dissertationes de
is vita, doctrina, scriptis*, in-4°, Leipzig, 1720-21. — Brunck,
mone sillographo, t. XI, p. 67 de ses *Analecta*. — F. Paul, *De
Græcorum*, in-8°, Berlin, 1821.

NDAL (Matthieu), si célèbre par les citations de Voltaire et les
ıinations qu'elles ont provoquées, était le fils d'un ministre an-
et naquit en 1656 à Beensferry (Devonshire). Sa jeunesse ne fut
ns orages, et après avoir pris à l'université d'Oxford ses degrés
ɔit, il en vint à préférer pour quelque temps la carrière militaire.
oment aussi on le trouve professant le catholicisme; mais bientôt
nouvelle faiblit devant des objections qu'il regarde comme inso-
. Cependant il ne se montra pas immédiatement incrédule; il
par degrés de l'hostilité contre la puissance ecclésiastique à l'hos-
contre la révélation. Son *Essai sur l'obéissance aux pouvoirs su-
ɪs et sur le devoir des sujets dans toutes les révolutions* (essai qui

date de 1694), et diverses autres publications sur les événements du jour, décèlent surtout le publiciste, et sa théologie ne s'y glisse que par occasion. Une pension de 200 liv. st. (5,000 fr.) fut la récompense de ses premiers travaux, et il en jouit jusqu'à sa mort, en 1733. Tindal, dans tous ces débats, s'était prononcé comme défenseur de la toute-puissance de l'Etat, en même temps que comme orangiste. Animé par les objections, non-seulement il agrandit sa thèse, mais il l'établit sur un autre terrain, lorsqu'en 1706 il donna les *Droits de l'Eglise chrétienne défendus contre les prêtres romains et contre tous les autres qui prétendent à un pouvoir indépendant.* C'était au temps de la reine Anne. L'ouvrage fit un bruit immense. L'Eglise anglicane, la haute Eglise surtout, s'émut encore plus que la minorité catholique; les réfutations abondèrent. Les tribunaux brûlèrent le livre. On rechercha, on poursuivit Tindal, malgré le soin qu'il avait eu de conserver l'anonyme. Il disparut pendant un temps et alla faire imprimer en Hollande, en le qualifiant de seconde partie de l'ouvrage condamné, le *Traité des fausses Eglises*, bien plus agressif encore. L'avénement de la maison d'Hanovre rendit Tindal à sa patrie. Soit circonspection, soit qu'il amassât des matériaux pour l'œuvre finale qu'il méditait, il resta longtemps muet : il était plus que septuagénaire quand enfin parut la première partie de son *Christianisme aussi ancien que le monde*, in-4°, Londres, 1730. La deuxième partie, quoique terminée très-peu de temps après, n'a jamais vu le jour, l'évêque de Londres, Gibson, en ayant fait interdire la publication, et les légataires de l'auteur n'ayant pas tenté la lutte contre le prélat. — Si l'on en excepte Spinoza et Bossuet, pas un écrivain, à l'époque où parurent les *Droits de l'Eglise défendus contre les prêtres romains*, n'avait traité les matières théologico-politiques avec autant de hardiesse de logique que Tindal. C'est dans le *Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum*, de L. Meyer, qu'il avait trouvé le principe sur lequel repose toute sa doctrine; mais il se l'appropria par la manière dont il sut le développer et le défendre. Ce principe, c'est l'indépendance religieuse. L'indépendance religieuse est-elle un droit? et en quoi consiste ce droit? en d'autres termes, quelles sont la nature, les formes, les limites de l'indépendance religieuse ? Deux propositions résument la pensée de Tindal sur tous ces points : 1° La pensée religieuse (vraiment religieuse, c'est-à-dire qui ne froisse ni la morale ni l'ordre public) est indépendante; 2° mais elle n'est qu'indépendante, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas devenir pouvoir public. A ses yeux, non-seulement la coexistence de ce qu'on appelle les deux puissances, la civile et l'ecclésiastique, est une cause permanente de tiraillements et de troubles, mais l'existence de la deuxième comme élément politique n'a pas de base rationnelle. Si l'intolérance est un attentat aux libertés que l'homme garde dans l'état de société politique, l'immixtion des ministres du culte, en tant que ministres du culte, au gouvernement général, va contre les bases de l'organisation politique. Pour le démontrer, Tindal recherche en quoi consiste la légitimité des gouvernements et quels droits naturels restent aux gouvernés. Nous ne le suivrons pas dans ses développements. Notons trois points cependant. 1° Comme base de légitimité, après avoir élagué le droit divin et le

oit de conquête, il n'adopte que le consentement explicite ou impli-
ie, ou du moins l'acquiescement raisonnablement présumé des su-
s; et s'il ne prononce pas le mot *contrat social*, évidemment il ne
anque que le mot, l'idée en ressort de la façon la plus nette. 2° Ad-
ettant, sans hésiter, que l'institution gouvernementale modifie et
nite les droits naturels, il prouve pourtant qu'après cela il reste en-
re aux droits naturels (qu'il appelle l'état de nature) un domaine bien
us vaste qu'on ne le croit communément. D'une part, en effet, ces
oits subsistent entiers de nation à nation; de l'autre, au sein même
une seule société, ils subsistent pour tous les cas d'urgence et pour
utes les choses qui se peuvent sans offenser autrui. Le magistrat n'a
s droit de punir pour des choses indifférentes; il n'a le droit de gêner
 citoyens ni dans la pensée religieuse ni dans la manifestation non
fensante de cette pensée : il y a plus, il a le devoir de les protéger
ntre qui voudrait les gêner par des peines et par des récompenses
propos d'opinion religieuse. Celles-ci n'engendrent qu'hypocrisie ou
ollesse de conscience; celles-là conduisent à des violences qui tôt ou
rd forcent les opprimés à des prises d'armes; et ceux qui prêchent
persécution ne sont pas moins à punir que ceux qui prêcheraient le
l et le meurtre. 3° Autre chose est la discipline ecclésiastique, autre
ose est la puissance ecclésiastique. Que chaque Eglise se gouverne,
e chaque Eglise se protége; mais que nulle n'opprime les autres,
e nulle ne gouverne, soit autrui, soit l'Etat; en un mot, que nulle
soit corégente, fût-elle la seule. On le voit, les principes qui ten-
nt de plus en plus à régner aujourd'hui ne sont que ceux de Tindal,
ec quelques adoucissements et quelques réserves. Ce n'est pas l'in-
férence religieuse qu'il recommande aux individus, c'est l'impartia-
 religieuse qu'il recommande aux gouvernements. On a prétendu
e ses doctrines étaient subversives du pouvoir. Ainsi, Guillaume III,
orges Ier, auraient pensionné un anarchiste! On sent trop qu'il n'en
 rien, et qu'au contraire Tindal abonde peut-être un peu dans le
us du pouvoir. On veut enfin que ç'ait été lâcheté à lui de combattre
 doctrines catholiques : le fait est qu'il combat toute Eglise intolé-
nte et ambitieuse du pouvoir politique; mais en Angleterre, et après
catastrophe des Stuarts, c'est sur l'anglicanisme surtout que por-
ent ses coups : les prélats, à cette époque, ne s'y trompèrent pas;
Swift, ici leur organe, reprochait à Tindal d'avoir puisé ses idées
ns le catholicisme. Au total donc, en improuvant et les Eglises domi-
ntes, et l'intolérance, et le système des peines et des primes appli-
ué aux opinions religieuses, le publiciste, loin de se montrer lâche, fai-
it un acte de courage dont le catholicisme pouvait lui savoir quelque gré.
Quant au *Christianisme aussi ancien que le monde* (in-4°, Londres,
730), ici ce n'est plus aux passions et aux prétentions des Eglises
rétiennes, c'est au christianisme même que s'attaque Tindal. Il n'y
oit qu'un développement naturel de la loi naturelle qui existe de
oute éternité. Selon lui, le christianisme n'est divin que comme la loi
aturelle est divine; nulle révélation spéciale ne l'a produit et mis au
monde, car non-seulement la révélation est impossible, elle est inu-
ile. Les objections de Tindal contre la révélation chrétienne ont été
combattues par les Leland, les Forster et d'autres savants théologiens de

l'Eglise anglicane. On pourra consulter sur Tindal, Tabaraud, *Histoire du philosophisme anglais*, 2 vol. in-8°, Paris, 1806. VAL. P.

TITTMANN (Jean-Auguste-Henri), né en 1773, à Langensalza, mort à Leipzig en 1831, s'est principalement signalé comme théologien. Il enseignait la théologie à l'université de Leipzig, et a publié sur cette matière beaucoup d'ouvrages très-estimés en Allemagne; mais il s'est signalé aussi par quelques écrits philosophiques ou moitié philosophiques, moitié théologiques, dont voici les titres : *De consensu philosophorum veterum in summo bono definiendo*, in-4°, Leipzig, 1793; — *Esquisse de la logique élémentaire, avec une introduction à la philosophie*, in-8°, ib., 1795; — *Num religio revelata omnibus omnium temporum hominibus accommodata esse possit?* in-4°, ib., 1796; — *Résultats de la philosophie critique, principalement en ce qui concerne la religion et la révélation*, in-8°, ib., 1799; — *Théoclès, dialogue sur la croyance en Dieu*, in-8°, ib., 1799; — *Idées pour servir à une apologie de la foi*. in-8°, ib., 1799; — *Théon, dialogue sur nos espérances après la mort*, in-8°, ib., 1801; — *du Supernaturalisme, du rationalisme et de l'athéisme*, in-8°, ib., 1816. Tous ces écrits, à l'exception du premier et du troisième, sont rédigés en allemand. X.

TOFAIL (ou Abou-Becr Mohammed ben-Abd-al-Mélic IBN-TOFAÏL al-Kéisi), un des philosophes les plus remarquables parmi les Arabes d'Espagne, naquit, probablement dans les premières années du XIIe siècle, à Wadi-Âsch, petite ville d'Andalousie (maintenant *Guadix*). Disciple de l'illustre Ibn-Bâdja (*Voyez* ce nom), il se rendit célèbre comme médecin, mathématicien, philosophe et poëte, et fut en grand honneur à la cour des Almohades. Il était attaché comme vizir et médecin à la personne d'Abou-Yaakoub-Yousouf, second roi de cette dynastie (qui régnait de 1163 à 1184), et ce souverain l'honorait de son intimité. Selon Ibn-al-Khatîb, le célèbre historien de Grenade (du XIVe siècle), Tofaïl aurait professé la médecine dans cette ville et aurait écrit deux volumes sur cette science; le même auteur cite plusieurs de ses poëmes. Un autre historien du XIIIe siècle, Abd-al-Wâhid, de Maroc, qui avait connu le fils de Tofaïl, rapporte quelques détails curieux sur la liaison intime qui existait entre notre philosophe et le roi Yousouf, et atteste avoir vu de lui des ouvrages sur plusieurs branches de la philosophie, et notamment le manuscrit autographe d'un traité sur l'âme. Tofaïl profita de son intimité avec le roi Yousouf pour attirer à la cour les savants les plus illustres, et ce fut lui qui présenta au roi le célèbre Averrhoès (*Voyez* IBN-ROSCHD). Le roi ayant un jour exprimé le désir qu'un savant versé dans les œuvres d'Aristote en présentât une analyse raisonnée et claire, Tofaïl engagea Averrhoès à entreprendre ce travail, ajoutant que son âge avancé et ses nombreuses occupations l'empêchaient de s'en charger lui-même. Averrhoès y consentit, et composa les *Analyses* que nous possédons encore. Tofaïl mourut à Maroc en 1185; le roi Yaakoub, surnommé Al-Mansour, qui était monté sur le trône l'année précédente, assista à ses funérailles.

Tel est le petit nombre de détails authentiques que nous avons pu recueillir sur la vie de Tofaïl, et que nous substituons aux fables de Léon Africain, reproduites par Brucker (*Historia critica philosophiæ*, t. III, p. 95 et suiv.).

Quant aux ouvrages d'Ibn-Tofaïl, il ne nous en reste qu'un seul dont nous parlerons tout à l'heure. Outre les écrits déjà mentionnés plus haut, Casiri (*Biblioth. Arab. Hisp. Escur.*, t. Ier, p. 203) parle d'un ouvrage intitulé : *Mystères de la sagesse orientale*, qui est peut-être identique avec le traité de l'âme ou avec le traité de philosophie dont nous parlerons. Ibn-Abi-Océibia, dans la *Vie d'Averrhoès*, parle d'écrits échangés entre celui-ci et Tofaïl sur divers sujets de médecine. Averrhoès lui-même, dans son commentaire *moyen* sur le traité des météores (liv. II), en parlant des zones de la terre et des lieux habitables et non habitables, cite un traité que son ami Tofaïl avait composé sur cette matière. Dans son commentaire *moyen* (inédit) sur la métaphysique (liv. XII), Averrhoès, en attaquant les hypothèses de Ptolémée relatives aux excentriques et aux épicycles, dit que Tofaïl possédait sur cette matière d'excellentes théories dont on pourrait tirer grand profit; ce qui prouve que Tofaïl avait fait des études profondes sur l'astronomie de son temps. C'est dans le même sens qu'Abou-Ishâk al-Bitrôdji (Alpetragius) parle de son maître Tofaïl; dans l'introduction de son traité d'astronomie, où il cherche à substituer d'autres hypothèses à celles de Ptolémée, il s'exprime ainsi : « Tu sais, mon frère, que l'illustre kâdhi Abou-Becr-Ibn-Tofaïl nous disait qu'il avait trouvé un système astronomique et des principes pour ces différents mouvements, autres que les principes qu'a posés Ptolémée et sans admettre ni excentrique ni épicycle; et avec ce système, disait-il, tous ces mouvements sont avérés et il n'en résulte rien de faux. Il avait aussi promis d'écrire là-dessus, et son rang élevé dans la science est connu. »

Mais l'ouvrage qui a illustré parmi nous le nom de Tofaïl est un traité où la philosophie de l'époque est présentée sous une forme nouvelle et originale, et qu'on a qualifié de *Roman philosophique*. Tofaïl, à ce qu'il paraît, appartenait à cette classe de philosophes contemplatifs que les Arabes désignaient par le nom d'*Ischrâkiyyîm*, ou partisans d'une certaine philosophie orientale, et dont nous avons parlé dans un autre endroit (*Voyez* le t. Ier de ce Recueil, p. 177); il cherchait à résoudre à sa manière un problème qui préoccupait beaucoup les philosophes musulmans, celui de la *conjonction* ou de l'union de l'homme avec l'*intellect actif* et avec Dieu (*ubi supra*, p. 173, 174). Peu satisfait de la solution de Gazâli, qui n'a d'autre base qu'une certaine exaltation mystique, il suivit les traces de son maître Ibn-Bâdja (*Voyez* ce nom), et montra comme lui le développement successif des notions de l'intelligence dans l'homme solitaire, libre des préoccupations de la société et de son influence; mais il voulut présenter un solitaire qui n'aurait jamais subi cette influence et dans lequel la raison se serait éveillée d'elle-même, et arrivée successivement, par son propre travail et par l'impulsion venant de l'intellect actif, à l'intelligence des secrets de la nature et des plus hautes questions métaphysiques. C'est là ce qu'il a essayé dans son célèbre traité qui porte le nom de *Hay-Ibn-Yakdhân*, nom allégorique donné au

solitaire et qui signifie *le vivant, fils du vigilant.* S'emparant d'une fiction d'Avicenne, il fait naître Hay sans père ni mère, dans une île inhabitée, située sous l'équateur. Par certaines circonstances physiques, remplaçant le procédé de la génération, l'enfant sort de la terre, et une gazelle se charge de le nourrir de son lait. Les différentes périodes de l'âge sont marquées par des progrès successifs dans la connaissance de tout ce qui est. Les premières connaissances de Hay se bornent aux choses sensibles, et il arrive graduellement à connaître le monde qui l'entoure et à acquérir les notions de la physique. Plus tard, il reconnaît dans la variété des choses un lien commun qui les unit. Les êtres sont *multiples* d'une part, et *uns* d'autre part : ils sont *multiples* par les accidents et *uns* par leur essence véritable. Ceci le conduit à chercher où résident les accidents et où est l'essence des choses, et il arrive ainsi à distinguer, dans tout ce qui est, la matière et la forme. La première forme est celle de l'*espèce.* Tous les corps sont unis par la forme corporelle; ils varient par les formes des genres et des espèces en y comprenant la forme de la substance. Les corps, en général, sont un composé de la matière première et des formes de corporéité et de substance. En contemplant ainsi la matière et les formes, le solitaire se trouve sur le seuil du monde spirituel. Il est évident que les corps inférieurs sont produits de quelque chose; il y a donc nécessairement quelque chose qui fait les formes, car tout ce qui est produit doit avoir un producteur. Dirigeant le regard vers le ciel, Hay trouve une variété de corps supérieurs ou célestes. Ces corps ne sauraient être infinis; il reconnaît dans les cieux, ou les sphères célestes, des corps finis. Les sphères, avec ce qu'elles renferment, sont comme un seul individu, et de cette manière tout l'univers forme une unité. L'univers est-il éternel, ou bien a-t-il eu un commencement dans le temps? C'est là ce que le solitaire ne peut décider; car il y a des raisons également fortes pour l'une et l'autre des deux hypothèses. On voit cependant qu'il penche plutôt pour l'éternité du monde. Quoi qu'il en soit, il reconnaît qu'il y a un être *agent* qui perpétue l'existence du monde et qui le met en mouvement. Cet être n'est pas un corps, ni une faculté dans un corps; il est la forme de l'univers. Tous les êtres étant l'œuvre de cet être supérieur ou de Dieu, notre pensée, contemplant la beauté de l'œuvre, doit se porter aussitôt vers l'ouvrier, vers sa bonté et sa perfection. Toutes les formes se trouvent dans lui et sont issues de son action, et il n'y a, en quelque sorte, d'autre être que lui.

Faisant un retour sur la faculté intellectuelle qui est en lui, notre solitaire trouve qu'elle est en elle-même absolument incorporelle, puisqu'elle perçoit l'être séparé de toute dimension ou quantité, ce que ne peuvent ni les sens, ni la faculté imaginative. C'est là la véritable substance de l'homme; elle ne naît, ni ne périt. Elle est troublée par la matière et il faut qu'elle fasse des efforts pour s'en dégager, en ne donnant au corps que les soins absolument nécessaires pour son existence. La béatitude de cette substance et sa douleur sont en raison de son union avec Dieu ou de son éloignement de Dieu. Rien de ce qui est sous la sphère céleste n'est égal à cette substance, mais elle se trouve à un plus haut degré dans les corps célestes (intelligences des sphères). L'homme ayant de la ressemblance avec les trois espèces

d'êtres, savoir, avec les autres animaux, avec les corps célestes et avec l'être véritablement unique, doit nécessairement ressembler par ses actions et par ses attributs à toutes les trois.

Le solitaire examine ensuite les actions par lesquelles l'homme parfait ressemble à chacune des trois espèces, et comment, en se détachant successivement de tout ce qui est inférieur, il doit arriver au dernier terme, c'est-à-dire à ressembler à Dieu et à s'unir avec lui. Il cherche à se détacher de tout ce qui tient aux sens et à l'imagination, à s'annihiler, pour ainsi dire, lui-même, pour ne laisser subsister que la pensée seule. Ce qu'il voit dans cet état, il ne peut le décrire, et ce n'est que par des images qu'il représente tout ce qu'il a vu dans le monde spirituel. Il se croit entièrement identifié avec l'Etre suprême, et tout l'univers ne lui semble exister que dans Dieu seul, dont la lumière se répand partout et se manifeste plus ou moins dans tous les êtres, selon leur degré de pureté. La multiplicité n'existe que pour le corps et les sens ; elle disparaît entièrement pour celui qui s'est détaché de la matière. C'est ainsi que, de conséquences en conséquences, notre philosophe, sans se l'avouer, conduit son solitaire au panthéisme. Arrivé au plus haut degré de la contemplation, Hay contemple, non pas la Divinité en elle-même, mais son reflet dans l'univers, depuis la sphère céleste la plus élevée jusqu'à la terre. Et ici, l'auteur, oubliant son rôle de philosophe et la mission scientifique qu'il s'est donnée, s'abandonne à son imagination et se livre à des fictions poétiques. Le solitaire voit successivement l'apparition de Dieu dans les *intelligences* des différentes sphères, et jusqu'au monde sublunaire. Elle se montre de plus en plus resplendissante dans les sphères supérieures ; mais dans le monde *de la naissance et de la destruction*, elle ne se montre plus que comme le reflet du soleil dans l'eau trouble. Et étant descendu jusqu'à sa propre essence, le solitaire reconnaît qu'il y a une multitude d'autres essences individuelles semblables à la sienne, et dont les unes sont entourées de splendeur et les autres lancées dans les ténèbres et dans les tourments. Ce sont les âmes pures et impures. Le solitaire voit tout cela dans l'état d'extase, et, lorsqu'il revient à lui, il se retrouve dans le monde sensible, et perd de vue le monde divin ; car, ajoute l'auteur, ce bas monde et le monde supérieur sont comme deux épouses d'un même mari ; celui-ci ne peut plaire à l'une sans irriter l'autre.

Tofaïl, pour achever sa tâche, devait montrer que les résultats obtenus par son solitaire n'étaient pas en contradiction avec la religion révélée et particulièrement avec la religion musulmane ; car la philosophie et la religion, renfermant chacune la vérité absolue, ne sauraient se contredire mutuellement. Hay, étant arrivé, à l'âge de cinquante ans, à s'élever par la pensée seule à la connaissance de la vérité, est mis en rapport avec un homme qui, au moyen de la religion, est arrivé au même résultat, et qui, reconnaissant comme Hay le trouble que portent les sens dans la méditation et dans la vie contemplative, veut se soustraire aux inconvénients de la vie sociale, et vient d'une île voisine chercher un refuge dans l'île déserte habitée par Hay. Les deux solitaires s'étant rencontrés, et Asâl (c'était le nom de l'homme religieux) étant parvenu à apprendre à Hay l'usage de la parole, l'instruit dans la religion et lui fait connaître les devoirs et les

pratiques qu'elle impose à l'homme. Il résulte de leurs conférences que les vérités enseignées par la religion et par la philosophie sont absolument identiques, mais que, dans la religion, elles ont revêtu des formes qui les rendent plus accessibles au vulgaire; les anthropomorphismes du Korân et la description qu'on y trouve de la vie future ne sont que des images qui ont un sens profond. La religion est venue en aide à la majorité des hommes qui ne savent pas s'élever, par la pensée, jusqu'à la verité absolue et marcher dans la voie tracée par cette dernière. C'est encore pour se conformer aux besoins du vulgaire que la religion a permis aux hommes d'acquérir des biens terrestres et d'en jouir en toute liberté, chose qui ne convient pas au véritable sage. Hay manifeste le désir de se rendre au milieu des hommes pour leur faire connaître la vérité sous son véritable jour et telle qu'il l'a conçue lui-même, et Asâl se rend à son désir, quoique avec regret. Les deux solitaires, à l'aide d'un navire qui, par hasard, aborde dans leur île, se rendent dans l'île autrefois habitée par Asâl, et où les amis de celui-ci font à Hay l'accueil le plus honorable. Mais à mesure que Hay leur expose ses principes leur amitié se refroidit, et le philosophe, ayant acquis la conviction qu'il s'était imposé une tâche impossible, retourne à son île, accompagné d'Asâl. Les deux amis, renonçant pour toujours à la société, se vouent, jusqu'à leur fin, à une vie austère et contemplative.

L'ouvrage de Tofaïl a été traduit en hébreu, et Moïse de Narbonne a accompagné cette version d'un commentaire très-savant (*Voyez* le t. III de ce Dictionnaire, p. 365). L'original arabe a été publié avec une traduction latine, par Edward Pococke, sous le titre de : *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hay ben Yokdham*, in-4°, Oxford, 1671. La version latine de Pococke trouva bientôt deux traducteurs anglais dans Ashwell et dans le quaker George Keith. Une troisième traduction anglaise, faite sur l'original arabe, a été donnée par Simon Ockley, sous le titre suivant : *The improvement of human reason exhibited in the life of Hai Ebn Yokdhan : wristen by Abu Iaafer Ebn Tofaïl*, Londres, 1711. Une traduction hollandaise, publiée en 1672, a été réimprimée à Rotterdam en 1701, in-8°; et une traduction allemande, par J.-G. Pritius, sous le titre de : *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*, a paru à Francfort en 1726, in-8°. J.-G. Eichhorn en a publié une nouvelle sous le titre de : *Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Yoktan*, in-8°, Berlin, 1782. S. M.

TOUSSAINT (François-Vincent), connu surtout par son livre des *Mœurs*, qui fut condamné, par arrêt du parlement de Paris, à être lacéré et brûlé, avait été d'abord avocat, puis, s'étant fait littérateur, rédigeait pour l'*Encyclopédie* les articles de jurisprudence. Le livre des *Mœurs* ne fut pas plutôt sorti de la presse, qu'il souleva contre lui la magistrature parisienne. Quoique le volume fût anonyme (ou pseudonyme, car l'épître dédicatoire est signée Panage, traduction grecque de son nom), il crut prudent de se retirer à Bruxelles, où quelque temps il rédigea, sous l'influence autrichienne, la *Gazette française*, et d'où Frédéric II l'appela, en 1764, à Berlin, pour lui confier, dans l'université de cette ville, la chaire de logique

et de rhétorique. Toussaint n'y brilla guère, et ses indiscrétions l'empêchèrent de monter dans la faveur du prince, qui d'abord était prévenu fort avantageusement en sa faveur. Il mourut en 1772, n'ayant encore que cinquante-sept ans. — Des compilations et des traductions qui sortirent de la plume de Toussaint, nulle n'intéresse le philosophe. Seuls, le livre des *Mœurs*, in-12, Paris, 1748, et les *Eclaircissements sur le livre des Mœurs*, in-8°, 1762, peuvent arrêter un instant l'attention, non à cause de leur propre valeur, mais parce qu'ils ont été un moment poursuivis par cette manie de persécution qui donne l'attrait et la vogue aux médiocrités prohibées. Grimm n'a pas eu tort de dire (*Corresp.*, 1753) : « L'ouvrage des *Mœurs* semble devoir sa grande célébrité au bonheur d'avoir été lacéré et brûlé. C'est un recueil de lieux communs qu'on trouve partout. » Il faut ajouter pourtant que le style en est très-facile et parfois piquant. Il se compose d'une série de portraits qui portent, comme ceux de Labruyère, des noms de fantaisie ; mais à ces peintures se mêle tout un traité de morale. Après avoir défini la vertu « la fidélité constante à remplir les obligations que la raison nous dicte ; » et la raison, « une portion de la sagesse divine dont le Créateur a orné nos âmes, » l'auteur, se contredisant lui-même, prétend que toutes nos obligations sont des formes de l'amour. Il compte trois espèces d'amour : celui de Dieu, celui de nous-mêmes, celui de nos semblables. Le premier engendre la piété, l'autre la sagesse, le troisième les vertus sociales. La justice, pour lui, est au nombre des devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes. Ce livre n'est pas digne des honneurs de la critique : nous dirons seulement, en terminant, que ce qui l'a fait condamner, ce n'est pas la morale qu'il contient, mais les outrages qu'il prodigue à la religion. Peut-être aussi le Parlement n'a-t-il pas été insensible à la manière dont Toussaint peint les gens de justice. VAL. P.

TRANSCENDANT, TRANSCENDANTAL. Ces deux mots sont loin d'avoir le même sens. *Transcendant*, dans le langage usuel, se dit de tout ce qui est élevé au-dessus des idées et des connaissances ordinaires : c'est ainsi qu'on parle d'une physique transcendante, de mathématiques transcendantes, d'une philosophie et même d'une poésie transcendante. Dans le langage particulier de la philosophie de Kant, ce même terme s'applique à toute connaissance que nous croyons pouvoir obtenir sans le secours de l'expérience, connaissance entièrement chimérique pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Il qualifie de *transcendantal* tout élément de la pensée qui a son origine dans le fond même de notre entendement ; c'est-à-dire tout concept et tout jugement *à priori* qui, sans pouvoir dépasser le cercle de l'expérience, en est cependant la condition, et s'élève toujours au-dessus de tel ou tel fait particulier. La philosophie transcendentale est celle qui fait une étude particulière de tous ces concepts et jugements *à priori*. Transcendant est opposé à *immanent*, parce qu'on entend par immanent ce qui reste dans les limites de l'expérience, c'est-à-dire dans les bornes légitimes de l'intelligence humaine. Transcendantal est opposé à *empirique* ou à tout fait exclusivement emprunté aux sens, à tout ce qui est la matière propre de l'expérience.

TRIVIUM, QUADRIVIUM. Ces deux mots désignent toute la matière de l'enseignement des écoles du moyen âge, ou, comme on disait alors, les sept *arts libéraux*, ainsi nommés, dit Jean de Salisbury, du grec ἀρετή (vertu), parce que la vertu rend les esprits plus capables de connaître et de suivre les voies de la sagesse. Le *trivium*, c'était la grammaire, la logique et la rhétorique; le *quadrivium*, l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie. Le premier comprenait les *arts*, ou ce que nous appellerions aujourd'hui les lettres; le second, les *sciences*. Ils sont définis l'un et l'autre dans ces deux vers mnémoniques :

> *Gramm* loquitur, *Dia* verba docet, *Rhet* verba colorat,
> *Mus* canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *Ast* colit astra.

Nous voyons cette division déjà consacrée dans les écoles de Paris dès le IXe siècle, puisqu'elle servait de base à l'enseignement de Remi d'Auxerre; mais elle paraît remonter jusqu'à Martian Capella, qui l'a introduite dans le titre même et dans la division de son livre : *Satyricon, sive de nuptiis inter philologiam et mercurium et de septem artibus liberalibus.* Les sept arts libéraux dont on parle ici sont précisément ceux que nous venons de nommer. L'exemple de Martian Capella est suivi par Cassiodore, par Isidore de Séville, et enfin par les maîtres de la scolastique.

TSCHIRNHAUSEN (Gauthier, baron DE), né en 1651 dans la haute Lusace, fit ses études à Leyde, servit dans l'armée hollandaise, fit de grands voyages en Europe, puis se retira à Leipzig, pour y cultiver librement les sciences physiques, mathématiques et philosophiques. Les mérites qui le distinguèrent comme savant lui valurent le titre d'associé de l'Académie des sciences de Paris, et un ingénieux éloge de Fontenelle. Il mourut en 1708, huit années avant Leibnitz, dont le système avait agi sur lui autant que ceux de Descartes, de Spinoza et de Newton. Il eut pour admirateur, et à quelques égards pour sectateur, Christian Wolf, dont la jeunesse s'est passée à Leipzig.

Le principal ouvrage philosophique de Tschirnhausen, *De medicina mentis*, publié en 1687 et dédié à Louis XIV, annonce à chaque page un très-assidu lecteur de Descartes et de Spinoza, du *Discours de la Méthode* et du *De intellectus emendatione*. Cet ouvrage, d'ailleurs, doit aussi servir à fonder une méthode scientifique et à corriger l'esprit humain; à produire un art d'inventer et de découvrir, en même temps qu'un art de guérir l'intelligence, en la délivrant de tous les genres d'erreurs. Ce double art, *præstantissima via*, dit l'auteur, *quam in hac vita inire licet, veritatis per nos ipsos inventio*, est aussi appelé une logique. La logique deviendrait ainsi ce qu'elle ne peut pas être, un moyen de découvertes réelles, et non plus seulement la science de bien penser, et surtout de bien raisonner. Tschirnhausen exagère tellement la valeur de la logique, que le logicien seul lui semble un véritable philosophe, *philosophus realis*, tandis que ceux qui ne l'estiment pas au même degré lui paraissent des philosophes à mots, *verbales*, ou de simples historiens. La logique lui est la science fondamentale, la racine de toute autre science, celle de toutes qui rapproche le plus l'homme

Divinité. Le point de départ et la méthode qu'il assigne à la lo-
›, telle qu'il la conçoit, méritent d'être signalés.

n point de départ est celui de Descartes, l'absolue certitude de la :ience personnelle, du *moi.* J'ai conscience de choses diverses et de nême : *dictamen propriæ conscientiæ.* C'est là aussi, ajoute-t-il, ıs sûre de toutes les expériences, celle qui précède toutes les autres e nul sceptique n'ose révoquer en doute. Mais ce fait primitif et ·al se compose de trois éléments, de trois axiomes aussi incontes- ; que lui-même; les voici : 1° J'ai conscience d'impressions agréables :sagréables; 2° j'ai conscience que je puis comprendre certaines ›s et que je ne puis pas comprendre certaines autres choses; 3° j'ai :ience que je suis passif en recevant les connaissances sensibles, les ıtions. Ce sont là les données expérimentales de la logique : elles *à posteriori.* Dès que le logicien les possède, il en déduit tout le *à priori.* C'est une pareille déduction que Tschirnhausen entre- l dans les trois parties de sa *Medicina mentis.* La seconde de ces es (p. 22-271) en est la plus étendue. C'est là, d'ailleurs, qu'il ›rche et discute le *criterium* du vrai, qu'il fait consister dans la bilité de comprendre, *possibile quod concipi potest :* criterium ncomplet, puisqu'il ne convient qu'aux objets des sciences exactes. nathématiques, qui sont pour Tschirnhausen le type et la mesure ute science, sont aussi cause de l'importance qu'il accorde aux itions en philosophie, notions dont il traite longuement, et souvent une étonnante sagacité.

ıns la troisième partie de son livre, il essaye de donner un aperçu tout le système de la science humaine, qu'il partage en trois ches : sciences mathématiques, sciences physiques, sciences poé- :s; *rationalia, realia, imaginabilia.* Les *realia* comprennent la ıle, aussi bien que la médecine et la mécanique.

:chirnhausen s'était proposé d'appliquer sa méthode, c'est-à-dire des mathématiques, à la *philosophie naturelle* et aux études mo- ; et il avait rédigé les résultats de cet essai d'application. Mais, peu mps avant sa mort, il brûla ses manuscrits. La réforme qu'il avait ıdue de l'emploi de la déduction géométrique, en matière de philo- ie, ne pouvait pas réussir; mais elle fit du moins mieux sentir la ssité de procéder avec une rigueur constante dans la recherche des és qui sont du ressort des philosophes. C. Bs.

URGOT (Anne-Robert-Jacques), né à Paris, le 10 mai 1727, : le 20 mars 1781. Par la gravité et la pureté de ses mœurs, l'élé- ›n et le calme de son esprit, Turgot est l'homme qui a le plus ho- la philosophie du XVIIIe siècle.

roisième fils d'Étienne Turgot, prévôt des marchands, il fut ıné à l'état ecclésiastique. Il entra à Saint-Sulpice, et de là à la :on de Sorbonne, où il fut élu prieur (décembre 1749).

›s mœurs parfaitement pures se seraient fort accommodées de ıt ecclésiastique; mais, ne pouvant se résoudre à un engagement lie sans retour la vie entière, il tourna ses vues vers la ma- rature et l'administration. Ses études théologiques ne furent endant pas sans fruit. En 1748, à vingt et un ans, il avait déjà

composé trois fragments sur l'existence de Dieu. Comme prieur en Sorbonne, il prononça deux discours très-remarqués, et sur lesquels nous reviendrons.

Il fut nommé maître des requêtes le 28 mars 1753.

Persuadé que la discussion seule répandrait abondamment les notions nécessaires à tout peuple qui aspire à la liberté, Turgot s'intéressa au succès de l'*Encyclopédie*, et y inséra les articles *Existence*, *Etymologie*, *Expansibilité*, *Foires*, *Fondations*, *Marchés*. Il cessa d'y prendre part lorsque les encyclopédistes devinrent un parti. Magistrat, il ne voulut pas donner l'exemple de la résistance aux ordres du ministère, qui défendit pendant quelque temps la continuation de l'ouvrage.

Nommé intendant de la généralité de Limoges (8 août 1761), Turgot surpassa, dans ces fonctions, les espérances de ses amis, qui, cependant, attendaient beaucoup de lui. Il s'occupa de tout ce qui pouvait contribuer au bien-être de la population et au développement de l'agriculture et de l'industrie.

Sa réputation grandissait ; on parlait de lui à la cour ; et le 20 juillet 1774 le comte de Maurepas, sachant que l'intendant de Limoges était en honneur auprès des gens de lettres et sans appui à la cour, crut faire une chose habile en le nommant au ministère de la Marine, et un mois après au contrôle général, c'est-à-dire au ministère des Finances.

Le premier acte de Turgot fut d'écrire au roi une lettre admirable, où il déclarait qu'il ne fallait ni *banqueroute*, ni *emprunts*, ni *augmentation d'impôts*, mais une réduction énergique des dépenses. Il réforma donc une foule d'abus financiers et de vexations qui pesaient sur les classes pauvres.

Par des mesures habiles, et par la ponctualité dans les payements, il rétablit le crédit public depuis si longtemps ruiné ; il augmenta les ressources du trésor sans créer de taxes nouvelles, et cela dans l'espace de vingt mois, malgré deux rudes attaques de goutte, au milieu des préoccupations formidables que donnait l'affreuse épizootie qui atteignit alors tout le midi de la France.

Une administration aussi active, en arrêtant les exactions de ceux qui exploitaient la fortune publique, suscita au contrôleur général de nombreux et puissants ennemis. Une circonstance nouvelle fournit un aliment à tous ces mécontentements. Il s'agissait de la cérémonie du sacre. Turgot, d'accord avec Malesherbes, désirait que le roi ne prononçât pas la formule de serment usitée, dans laquelle il jurait *d'exterminer les hérétiques*. Mais les idées de tolérance, qui laissent à la conscience de chacun le droit exclusif de régler ses croyances religieuses, étaient alors loin d'être admises, surtout de la part des hauts dignitaires de l'Eglise. Dans les remontrances de l'assemblée du clergé on demandait au contraire que les lois contre les protestants, tombées en désuétude par la douceur et la mollesse des mœurs publiques, fussent appliquées rigoureusement. La proposition de Turgot fit donc scandale. Maurepas, espèce d'esprit fort, mais conservateur matérialiste, se ligua avec les partisans des prétentions du clergé. Le contrôleur général fut accusé de vouloir la ruine de la religion. Sa seule

consolation, au milieu de ces tiraillements, fut ce mot de Louis XVI : « Il n'y a que M. Turgot et moi qui aimions le peuple. »

Le nombre des ennemis de Turgot s'était augmenté chaque jour par les nouveaux édits qu'il proposait au roi pour l'abolissement de la corvée, des droits perçus à Paris sur les grains et farines, des jurandes, etc. Cette irritation, aidée de la jalousie secrète de Maurepas et des plus odieuses manœuvres, finit par rendre suspect à Louis XVI le zèle de Turgot : le 12 mai 1776 le contrôleur général reçut sa démission. Turgot n'éprouva de peine de sa disgrâce qu'en voyant révoquer ses édits sur les corvées et les jurandes, et détruire la plupart des réformes qu'il avait établies. Il avait été nommé, le 1er mars 1776, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. La philosophie, la littérature, l'économie politique, les sciences exactes et naturelles, se partagèrent de nouveau son infatigable activité. Sa correspondance alla chercher au dehors un aliment scientifique. Il s'entretenait d'économie politique avec Smith, et discutait avec Price les moyens de rendre la révolution d'Amérique utile à l'Europe. Il dissertait sur l'impôt avec Franklin, et détournait un évêque anglican du singulier projet d'établir des moines en Irlande. Il mourut le 20 mars 1781.

La vie de Turgot donne la mesure de son esprit et de son caractère ; elle explique l'importance du rôle qu'il a joué dans le mouvement des idées à la fin du XVIIIe siècle. Ses nombreux écrits attestent une activité variée et une curiosité féconde. Il fit des traductions de Klopstock et de Gessner, de Shakspeare, de Hume, de Tucker. Il avait traduit le commencement de l'*Iliade* et les premiers poëmes d'Ossian. C'est de lui qu'est le vers célèbre qui fut mis au bas du portrait de Franklin. Il a laissé le plan d'une géographie politique pour montrer le rapport qui existe entre la configuration géographique d'un pays et le développement politique de la population de ce même pays. Dans les sciences naturelles, il essaya des expériences nouvelles. Dès 1760, il donnait avis à l'astronome Lacaille de l'apparition d'une comète près d'Orion. Mais, à proprement parler, ce ne furent là que les délassements d'esprit de Turgot. L'économie politique, la métaphysique et la politique l'occupèrent par-dessus toutes choses.

Sa préoccupation suprême, c'étaient les intérêts de la société. De là son goût constant pour l'économie politique, science alors au berceau. Son début en ce genre fut sa *Lettre à l'abbé de Cicé sur le papier-monnaie.* Il y met à nu tout ce qu'il y avait de chimérique dans le système de Law, et cela avant que Quesnay eût rien écrit sur ces matières. Selon les partisans de Law, les métaux précieux, employés comme monnaie, ne sont qu'un *signe* adopté pour la transmission de la richesse. La matière de ce signe étant indifférente en soi, le *papier* offre toutes sortes d'avantages. Le crédit d'un Etat serait donc inépuisable, puisqu'il suffit qu'on ait confiance dans la volonté du prince qui choisit le papier pour signe représentatif de la richesse.

A ces assertions, Turgot, dans sa lettre à l'abbé de Cicé, répliquait que tout crédit est un emprunt et suppose un remboursement ; que le remboursement du signe doit se faire par la chose signifiée, c'est-à-dire par la richesse réelle, laquelle n'est nullement inépuisable. Si les métaux précieux sont préférés pour remplir l'office de monnaie, c'est que, sous

un petit volume, ils renferment une grande valeur et peuvent être employés sous diverses formes; et parce que, facilement divisibles, rien ne les empêche de devenir la commune mesure des autres marchandises, leur étalon, leur *monnaie*.

Turgot signale dans le même écrit les abus du papier-monnaie et semble tracer d'avance, dans ces curieuses pages, les désordres financiers qui se réalisèrent plus tard, pendant la révolution, lors de l'émission des assignats.

Dans l'*Éloge de Gournay*, Turgot expose les idées de Quesnay, et fait la plus décisive critique des règlements prohibitifs, des monopoles. Lui-même, comme administrateur, avait eu pour guide ce principe: rendre le travail facile à l'homme, pour qu'il produise davantage; dans ce but, le rendre libre, et fournir, au meilleur marché possible, la matière première et les objets de première nécessité. Turgot est, en France, le premier homme d'Etat qui ait inauguré l'émancipation de l'industrie.

Pendant son intendance, il écrivit les ouvrages suivants sur l'économie politique: 1° *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*; 2° un fragment intitulé *Valeurs et monnaies*; 3° *Mémoire sur les prêts d'argent*; 4° *Lettres sur la liberté du commerce*; 5° *Mémoire sur les mines*.

Le premier de ces écrits est le plus solide et le plus digne d'attention. On y trouve l'essence de la doctrine de Quesnay et de Gournay, et l'exposé très-net et très-précis des principes fondamentaux de la science. Comme Turgot appartenait, mais sans exagération, à l'école des *physiocrates*, les tendances de cette école caractérisent cet écrit. Ce n'est qu'en cela qu'il a une date. Pour le reste, il est à la hauteur des idées modernes. Le travail agricole, y est-il dit, engendre toute richesse. Mais l'agriculteur produit plus que n'exige sa consommation personnelle; de là la possibilité du travail industriel, et, par suite, celle de la société civilisée. C'est cet excédant de richesse, fourni par le travail des agriculteurs, que l'école de Quesnay appelait *le produit net*, expression devenue si célèbre dans les discussions économiques. Le produit net, perçu par les propriétaires sous la forme de rente ou de fermage, est le fonds sur lequel ils vivent, ainsi que tous ceux qui ne prennent point part aux travaux de la culture du sol. D'après cette théorie, le travail agricole est le travail par excellence. Tout capital dérive de la terre. Le travail industriel n'est qu'un moyen de conserver et de distribuer la richesse; il ne la produit pas réellement. Chaque homme ayant le droit d'user librement de ses capitaux fonciers et mobiliers, toute atteinte à ce droit est une injustice contre l'individu et un tort fait à la société. Donc, il faut l'entière liberté du travail et du commerce.

On voit comment cette doctrine, belle par sa simplicité et sa profondeur, par sa rigueur systématique, a le tort d'ôter au travail industriel sa valeur véritable. Celui-ci produit réellement, dans toute l'extension du mot. Si le lin, par exemple, ou le bois, est une richesse, produit de l'agriculture, la toile et les meubles sont, en tant que toiles et meubles, une autre richesse, produit spécial de l'industrie.

Turgot publia encore d'autres opuscules moins considérables, tels que

ses articles *Foires, Marchés, Fondation,* dans l'Encyclopédie, et de nombreux mémoires ayant rapport à l'assiette et au recouvement des impôts.

On a de lui deux morceaux étendus de métaphysique : 1° l'article *Existence,* dans l'Encyclopédie ; 2° deux lettres adressées, en 1750, à un de ses amis, pour réfuter le système de Berkeley.

Dans l'article *Existence,* qui a une certaine célébrité, il se demande quelle notion les hommes ont dans l'esprit lorsqu'ils prononcent le mot *exister,* et comment ils l'ont acquise ou formée. Il cherche « comment nous passons de la simple impression passive et interne de nos sensations aux jugements que nous portons sur l'*existence* même des objets.

« En dépouillant l'homme, dit-il, de tout ce qu'il doit à la réflexion, je vois l'homme, ou plutôt je me sens moi-même assailli par une foule de sensations et d'images que chacun de mes sens m'apporte, et dont l'assemblage me présente un monde d'objets distincts les uns des autres, et d'un autre objet qui seul m'est présent par des sensations d'une certaine espèce, et qui est le même que j'apprendrai dans la suite à nommer *moi*.... Le monde sensible n'est pour nous d'abord qu'une collection de sensations de couleur, de froid et de chaleur, de résistance, de saveur, d'odeur et de sons, rapportées à différentes distances les unes des autres, et répandues dans un espace indéterminé, comme autant de points dont l'assemblage et les combinaisons forment un tableau *solide,* auquel tous nos sens à la fois fournissent des images variées et multipliées indéfiniment.

« Il n'y a encore là, selon Turgot, qu'une impression purement passive, ou tout au plus le jugement par lequel nous transportons nos propres sensations hors de nous-mêmes (comme on disait alors) pour les répandre sur les différents points de l'espace que nous imaginons. Puis nous distinguons ces assemblages de sensations par masses que nous appelons *objets* ou *individus*. Or, parmi ces objets il en est un auquel nous rapportons les sensations que nous éprouvons. Nous le regardons aussi comme notre *être* propre, et nous y bornons notre *moi*. Les autres êtres, nous les disons hors nous, en leur accordant toutefois toute la réalité que la conscience assure au sentiment du *moi*.

« Puis nous remarquons la connexité qui existe entre nos sensations et les changements de tous les êtres, comme effets et causes les uns des autres. Les objets sensibles disparaissent et reparaissent. Nous les imaginons en leur absence. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons la conscience du *moi,* et l'idée de la réalité du *non-moi*.

« La chose, continue Turgot, que l'esprit désigne par le nom général d'*existence,* c'est le fondement même de ces rapports de nos sensations aux objets extérieurs. De sorte que la notion d'existence nous est fournie par une suite d'abstractions de plus en plus générales, et très-différentes des notions qui lui sont relatives ou subordonnées.

« Ainsi la notion d'existence n'est que le sentiment du *moi* transporté par abstraction au terme d'un rapport dont le *moi* est l'autre terme. On a le droit d'étendre encore cette notion à de nouveaux objets en la resserrant par de nouvelles abstractions, et d'en séparer toute relation avec nous de distance et d'activité, comme on avait précédem-

ment séparé toute relation de l'être aperçu à l'être apercevant.... Le mot *existence* ne répondra ainsi, comme on le voit, à aucune idée ni des sens, ni de l'imagination, si ce n'est à la conscience du *moi* généralisée, et séparée de tout ce qui caractérise non-seulement le *moi*, mais même tous les objets auxquels elle a pu être transportée par abstraction. »

Ces courtes citations renferment des traces nombreuses de la phraséologie sensualiste. Partout cependant dans ce morceau on sent quelque chose de plus pénétrant, de plus profond que les théories contemporaines du condillacisme. Turgot distingue le sujet qui sent de ses sensations et de leur collection, contrairement aux assertions fondamentales de la métaphysique condillacienne ; seulement il fait cette distinction avec plus d'énergie que de netteté et de clarté. Il indique fortement, sous les phénomènes révélés par la sensation, ce quelque chose d'obscur qui en est la base, le *substratum*, ce que les cartésiens appelaient la substance. Sur ce point il se sépare du sensualisme.

Cela est d'autant plus remarquable que les théories de Locke, très-répandues alors, ne conduisent à rien de semblable ; et qu'au contraire l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, qui avait paru en 1746, quatre ou cinq ans avant l'*Encyclopédie*, suggérait de tout autres conclusions.

Sans doute, la théorie de Turgot se ramène, au fond, à celle de Descartes ; mais, outre que Descartes, à cette époque, n'était guère en honneur, il est bien évident que c'est à son insu, en restant original, que Turgot renouvelle sur ce point l'auteur des *Méditations*.

Dans ses *Lettres à l'abbé de.... sur le système de Berkeley*, Turgot débute par montrer que les rapports de nos sensations, qui se contrôlent mutuellement, excitent en nous la croyance à la réalité des objets. Il y aurait contradiction, ajoute-t-il, à supposer que des observations portant sur des objets chimériques, et partant chimériques elles-mêmes, pourraient mener à des conclusions toutes vérifiées par l'expérience. Il étend et fortifie cet argument par des exemples tirés des sciences naturelles, et établit qu'il y a dans les objets extérieurs de nos sensations des rapports d'effets et de causes qui ne peuvent être que les rapports des réalités elles-mêmes.

Il ne voit pas que ce raisonnement, qui est loin d'être dépourvu de puissance, suppose déjà l'idée d'un dehors quelconque, et, par conséquent, la notion d'extériorité. Pour mieux ruiner l'argumentation de Berkeley, il aurait fallu démontrer d'abord, par une analyse exacte du fait psychologique de la perception, que dans le jugement même qui accompagne ce fait est impliquée l'idée d'un dehors, puisque le *moi* ne s'affirme qu'en se distinguant de ce qui n'est pas lui.

Du reste, la prétention de Turgot contre l'idéalisme de Berkeley se bornait, selon sa propre expression, à affirmer des êtres extérieurs « qu'ils ont les propriétés géométriques qui dépendent de la distance, c'est-à-dire la figure et le mouvement qui appartiennent nécessairement à des êtres composés. »

Même avec cette restriction, Turgot aurait dû insister sur ce fait, que nous percevons, non des idées intermédiaires entre les corps et nous, mais les corps eux-mêmes. Mais il aurait fallu repousser expli-

citement l'hypothèse fausse des idées-images si à la mode au XVIIe siècle; et le XVIIIe siècle s'était borné en général à remplacer par la sensation, devenue le fait interne unique, l'idée-image du XVIIe siècle.

De la sensation pure il était difficile de faire sortir la notion de l'extériorité; et Turgot n'osait ou ne savait reconnaître toute la force du principe de causalité sans lequel il n'y a pas d'extériorité possible.

Les *Observations et pensées diverses* (1757) révèlent, malgré leur forme fragmentaire, une vigueur et une fermeté de pensée remarquables. Il ne s'y montre pas le disciple du sensualisme condillacien, qui ne se développa d'ailleurs que plus tard, et contre les premières lueurs duquel nous le voyons réagir dans l'article *Existence*. Mais en même temps il est bien loin d'élever hautement un drapeau différent, et de renouer hardiment les traditions cartésiennes du XVIIe siècle, que Fontenelle, cette même année 1757, emportait avec lui dans la tombe.

Dans les *Réflexions sur les langues* il se montre le disciple de Locke, qu'il déclare, à l'exemple de Voltaire, « nous avoir ouvert le premier le chemin de la vraie métaphysique; » et, s'inspirant cette fois du principe sensualiste, il attribue une importance exagérée à l'étude et à l'analyse des signes et du langage. Il croit que « l'étude des langues, bien faite, serait peut-être la meilleure des logiques; et que cette espèce de métaphysique expérimentale serait en même temps l'histoire de l'esprit humain et des progrès de ses pensées, toujours proportionnels au besoin qui les a fait naître. Elle nous apprendrait quel usage nous faisons des signes pour nous élever par degrés des idées sensibles aux idées métaphysiques. Elle a fait sentir combien *cet instrument de l'esprit que l'esprit a formé,* et dont il fait tant d'usage dans ses opérations, offre de considérations importantes sur le mécanisme de sa construction et de son action. »

Cette opinion de Turgot, et des sensualistes en général, a sa raison dans leur point de vue. Les mots sont les signes sensibles des idées; et dans un système où les sens produisent toutes les idées, les mots sont l'intermédiaire le plus commode pour trouver dans le côté sensible des idées la part qui revient primitivement aux sens dans leur formation. — Notons, en passant, que Turgot reconnaît que *cet instrument de l'esprit,* c'est l'esprit qui *l'a formé;* ce qui suppose nécessairement une activité innée à l'esprit, antérieure à tous les signes, et par conséquent tout l'opposé de l'hypothèse de la table rase, ce point de départ éternel de tout sensualisme.

Par ces motifs, Turgot s'occupa beaucoup, et avec succès, d'étymologies, quoiqu'il reconnût lui-même que la science des étymologies est purement conjecturale. Mais il était persuadé que de semblables travaux seraient très-utiles pour construire une théorie générale des langues et créer la grammaire générale. Dans l'article *Etymologie* de l'Encyclopédie, il donne des règles pour trouver les étymologies, et en cite des exemples fort curieux et fort intéressants. Il y admire la science analytique avec laquelle Locke ramenait à des idées sensibles toutes les idées qui sont dans l'intelligence humaine, et mettait à nu « l'artifice de ce calcul de mots par lequel les hommes ont formé, composé, analysé toutes sortes d'abstractions inaccessibles aux sens et à l'imagination, précisément comme les nombres exprimés par plusieurs

chiffres, sur lesquels cependant le calculateur s'exerce avec facilité... Locke, et depuis M. l'abbé de Condillac, ont montré que le langage est véritablement une espèce de calcul, dont la grammaire et même la logique en particulier ne sont que les règles. »

Dans ce remarquable article, Turgot se montre imbu des théories sensualistes, moins pourtant que plus tard, sur le même sujet, Volney et les idéologues. Il y confond, entre autres, l'origine des mots avec celle des idées, à l'exemple de toute l'école sensualiste.

Les *Remarques critiques sur les réflexions philosophiques de M. de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots,* sont écrites du même point de vue, et manquent souvent de justesse. La théorie que tout vient des sens n'était malheureusement pas très-propre à ramener les esprits de l'observation extérieure à l'observation interne. Et dans la question des rapports du langage avec la pensée, la doctrine de la sensation exagérait l'influence des signes. Dans cette discussion avec Maupertuis, Turgot n'a pas toujours raison; et, si l'on veut toucher du doigt les points où il s'écarte de la vérité, il n'y a qu'à consulter le morceau de Maine de Biran (*OEuvres*, t. II, p. 319), intitulé *Note sur les réflexions de Maupertuis et de Turgot.* Personne, mieux que Maine de Biran, n'a montré l'activité primordiale et essentielle de l'esprit. Dans le phénomène de la perception, ce profond et illustre psychologiste distingue nettement ce qui n'appartient qu'à l'esprit de ce qui appartient à la puissance des signes. — Mais ni Turgot ni Maupertuis ne reconnaissent assez fortement l'activité originelle du *moi* ou de l'intelligence dans tous les faits de cet ordre. Turgot ne s'aperçoit pas que pour *parler* et *comprendre* un langage, un signe quelconque, l'esprit doit posséder préalablement le rapport du signe à la chose signifiée, rapport qui ne se résout dans aucun autre, et sans lequel les mots seraient de vains bruits, l'écriture un amas bizarre de lignes droites et de lignes courbes, et non des signes représentant les idées.

Sur toute cette question, Turgot confondait la sensation avec la perception. Mais qui songeait alors en France à cette distinction, un des mérites de Reid et de l'école écossaise?

Ce serait aller bien loin que de conclure que les écrits de Turgot sur la métaphysique ont contribué avec éclat aux progrès de la science. Mais ils ont, au moins pour l'historien, la valeur d'une protestation réelle, souvent timide et indécise, contre les tendances du sensualisme, dont la dernière moitié du XVIIIe siècle devait voir les saturnales. Ce sont des pages où ce qui se trouve de vrai, de neuf, d'original, est plus honorable pour l'homme qu'il n'a été utile à la science. Mais n'eussent-elles servi, comme études, qu'à étendre, à élever les idées de Turgot, à fortifier en lui cet ardent amour de l'humanité qui fut le mobile de tant d'actes utiles, de tant de mesures bienfaisantes, et qui a fait de lui un si grand ministre devant la reconnaissance de la postérité; n'eussent-elles produit que ce résultat, ces pages seraient encore dignes de toute l'attention de l'histoire.

Parlons maintenant de ses écrits sur la politique.

Turgot aimait la politique comme un grand cœur aime les suprêmes intérêts des nations. Son ambition, si on peut appeler de ce

e dévouement absolu qu'il montra pour son pays, son ambition ne ıivait aucun but personnel.

écrits politiques importants sont deux mémoires au roi.

premier, ayant pour objet l'établissement d'institutions munici- a pour titre : *Mémoire au roi sur les municipalités, sur la hié- ie qu'on pourrait établir entre elles, et sur les services que le Gou- nent pourrait en tirer* (1775).

sait dans quel état se trouvait l'administration en France lors de ement de Louis XVI. Les limites des différents pouvoirs, mal es, amenaient de scandaleux conflits entre le ministère, la ma- ture et le clergé ; de sorte qu'à chaque instant le pouvoir per- l du prince était obligé d'intervenir pour terminer ces incessants s. Absolu en apparence, le pouvoir royal était en fait vacillant et Souvent il descendait à de misérables et honteuses transactions, e tout despotisme qui n'est pas manié par un Richelieu ou un XIV.

ppé de ce désordre universel, et des maux sans nombre qui en t la triste conséquence, Turgot pensa que le seul remède serait une constitution qui définirait tous les pouvoirs, les rattacherait ıs aux autres par les liens naturels de la raison et de la justice, serait sa force dans le concours loyal et régulier du peuple au le l'impôt et à la répartition des travaux publics sur toute la sur- u pays. Il faut lire le *Mémoire sur les municipalités*, si on veut er du doigt quelques-unes des innombrables misères de l'ancien e. Celui qui en met ainsi à nu les faiblesses et les désordres n'est bel esprit chimérique, ni un pamphlétaire qui se venge ; c'est implement un homme vertueux, mais un homme qui a suivi la administrative, et qui, placé au faîte des affaires, plonge un re- scrutateur et expérimenté sur cette immense machine qu'on ap- e gouvernement. Comme on sent, à chaque page de cet admirable *ire*, la décadence profonde de la vieille monarchie ! « Sire, disait ıt, cette nation est nombreuse ; ce n'est pas le tout qu'elle obéisse ; s'assurer de la pouvoir bien commander ; et, pour le faire sans ·, il faudrait connaître sa situation, ses besoins, ses facultés, et : dans un assez grand détail. C'est ce à quoi Votre Majesté ne espérer de parvenir dans l'état actuel des choses, ce que vos mi- s ne peuvent pas se promettre ni vous promettre, ce que les in- nts ne peuvent guère plus, ce que les subdélégués que ceux-là ıeront ne peuvent même que très-imparfaitement pour la partie ne confiée à leurs soins.... La cause du mal, sire, vient de ce otre nation n'a point de constitution. C'est une société composée fférents ordres mal unis, et d'un peuple dont les membres n'ont eux que très-peu de liens sociaux ; où, par conséquent, chacun guère occupé que de son intérêt particulier exclusif, et presque une ne s'embarrasse de remplir ses devoirs ni de connaître ses rts avec les autres : de sorte que, dans cette guerre perpétuelle étentions et d'entreprises que la raison et les lumières réciproques jamais réglées, Votre Majesté est obligée de tout décider par elle- ; ou par ses mandataires. On attend vos ordres spéciaux pour ibuer au bien public, pour respecter les droits d'autrui, quelque-

fois même pour user des siens propres. Vous êtes forcé de statuer tout, et le plus souvent par des volontés particulières, tandis que pourriez gouverner comme Dieu par des lois générales, si les intégrantes de votre empire avaient une organisation régulière rapports connus. » Quel beau langage! comme il tranche avec habituellement servile des écrits de ce genre!

Turgot montrait comment le despotisme crée des individus des classes qui ont des intérêts opposés, et amène l'anarchie, à-dire l'anéantissement des intérêts généraux. Son désir médier à cette anarchie décorée du nom de monarchie, aurait faire concourir toutes les forces vives de la nation au mouv l'Etat.

Il proposait, en conséquence, de confier les intérêts inférieurs communes, des arrondissements, des villes, à des conseils électifs chargés spécialement de cette gestion. D'autres conseils, également électifs, auraient réglé les affaires des provinces; et enfin un conseil général représentant le royaume comme une grande municipalité, aurait réglé les intérêts communs à tous les citoyens. Les propriétaires du sol auraient été seuls en possession d'élire les membres des conseils des communes; ceux-ci, les membres du conseil supérieur, et ainsi de suite jusqu'au conseil suprême. On reconnaît là une conséquence politique de la physiocratie. Les petits propriétaires auraient eu le droit de se réunir pour déléguer un votant chargé de les représenter; et réciproquement les riches propriétaires eussent eu plusieurs voix. C'est la doctrine du double vote, doctrine admise dans les affaires industrielles, mais politiquement fausse. Dans l'industrie, il n'y a en jeu que des intérêts qui s'évaluent en chiffres; en politique il s'agit d'intérêts moraux qui sont également grands, également souverains pour chaque citoyen, riche ou pauvre.

Les députés devaient être payés. Le traitement des membres des conseils provinciaux ne devant être accordé que pour un mois ou deux de sessions, et fixé sur un pied modique, par exemple 12 francs par jour ou 15 louis pour le temps de la session; Turgot pensait qu'il serait suffisant sans exciter la cupidité. Les députés auraient eu des mandats et cahiers dont ils eussent été obligés de rendre compte à leurs commettants. Quant aux députés formant l'assemblée générale à Paris, leur traitement devait être de 1,000 écus pour six semaines de séjour dans la capitale.

Mais, en accordant aux propriétaires du sol le droit exclusif de représenter le pays, il voulait en revanche que tout le fardeau de l'impôt retombât sur eux, ce qui est assez logique. Il demandait, en conséquence, la confection d'un cadastre général de la France.

Cette rapide analyse de la grande conception politique de Turgot fait comprendre la vraie portée, qu'il ne faut ni exagérer ni diminuer. L'économiste y domine l'homme d'Etat et l'inspire. Dans ce système, les vexations, les inégalités du régime féodal, dont mille abus survivaient en plein XVIIIe siècle, eussent été abolies. Mais l'action de ces assemblées municipales, graduées selon des zones de plus en plus étendues, devait être limitée à la discussion des intérêts locaux, et ne jamais se confondre avec le pouvoir législatif, exclusivement réservé au roi.

Turgot déclarait formellement que ces assemblées ne seraient point des *Etats*, mais des réunions de citoyens; et qu'elles auraient à délibérer sur la répartition des impôts, les travaux publics, les routes et la police des pauvres.

La constitution de Turgot eût créé une série de comités consultatifs, non des *chambres* comme dans la monarchie anglaise et dans la monarchie française de 1814 à 1848. La force des choses, il est vrai, eût conduit rapidement, et peut-être sans secousse violente, à l'intervention directe du pays dans la politique. Combien les événements qui suivirent démontrèrent la sagesse du ministre qui voulait par des réformes éviter les révolutions!

La question de l'éducation nationale tenait une grande place dans les projets politiques de Turgot, et se liait étroitement à son idée d'une constitution. Il consacrait un paragraphe considérable du *Mémoire sur les municipalités* à cette question, sous ce titre : *De la manière de préparer les individus et les familles à bien entrer dans une bonne constitution de la société.* Jusqu'alors l'éducation, abandonnée exclusivement aux congrégations religieuses et à quelques universités locales, manquait entièrement de ce caractère général, élevé, national, en un mot, qu'elle doit avoir dans un grand pays comme la France. Turgot voulait porter remède à cet esprit de localité, de morcellement, de rivalité de corps, de castes et de professions, si opposé à tout esprit vraiment national, à tout ce qui constitue la vraie unité, l'unité morale du pays. Il proposait donc plusieurs choses qui depuis ont été accomplies. D'abord il demandait « la formation d'un conseil de l'instruction nationale, sous la direction duquel seraient les académies, les universités, les colléges, les petites écoles.... Ce conseil n'aurait pas besoin d'être très-nombreux, car il est à désirer qu'il ne puisse avoir lui-même qu'un seul esprit. Il ferait composer dans cet esprit les livres classiques d'après un plan suivi, de manière que l'un conduisît à l'autre, et que l'étude des devoirs du citoyen, membre d'une famille et de l'Etat, fût le fondement de toutes les autres études, qui seraient rangées dans l'ordre de l'utilité dont elles peuvent être à la patrie. » En conséquence, il voulait des livres faits exprès, choisis avec soin au concours, et un maître d'école dans chaque paroisse.

L'instruction supérieure devait être donnée dans les colléges. Il ne voulait pas que l'éducation fût exclusivement littéraire : « Celle-ci, disait-il, forme des savants, des gens d'esprit et de goût; ceux qui ne sauraient parvenir à ce terme restent abandonnés et ne sont rien. » Dans son opinion, l'Etat a besoin avant tout d'hommes pratiques, d'hommes utiles, honnêtes et vertueux. Et par tous ces motifs, il préférait hautement l'éducation laïque. L'instruction donnée par les congrégations religieuses avait, à ses yeux, le précieux avantage d'une assez grande uniformité. Mais, particulièrement occupée des choses du ciel, elle lui semblait *pour tout le reste* très-insuffisante. « La preuve qu'elle ne suffit pas, disait-il, pour la morale à observer entre les citoyens, et surtout entre les différentes associations de citoyens, est dans la multitude de questions qui s'élèvent tous les jours, où Votre Majesté voit une partie de ses sujets demander à vexer l'autre par des priviléges exclusifs; de sorte que votre conseil est forcé de réprimer

ces demandes, de proscrire comme injustes les prétextes dont elles se colorent. »

C'est ainsi que du faîte à la base du gouvernement, Turgot voulait fortifier le sentiment national en le purifiant dans sa source, et en le dégageant des mesquines préventions que donne l'éducation qui n'a pour horizon que les idées d'une caste, d'une coterie, d'une corporation particulière. Que l'on rapproche les idées de Turgot sur l'instruction publique de ce qui a été réalisé parmi nous par la fondation de l'Université, et on est tout étonné de reconnaître que, sur presque tous les points, on n'a fait qu'exécuter ses plans : tant ce profond esprit savait voir juste en étendant sa pensée sur la société !

Le second écrit politique est le *Mémoire au roi sur la manière dont la France et l'Espagne doivent envisager les suites de la querelle entre la Grande-Bretagne et ses colonies.*

Cet écrit n'a pas, à beaucoup près, la haute importance du *Mémoire sur les municipalités;* mais il montre la science politique de Turgot sous un autre aspect. Tout à l'heure c'était le penseur appliquant ses idées de réforme à une société qui s'en allait en lambeaux. Ici, c'est un homme d'Etat appliquant ses connaissances spéciales à l'une des plus graves questions qui occupent les gouvernements modernes. Turgot développe des vues très-élevées et très-justes sur les suites d'une guerre maritime, et sur l'avenir immense qu'il entrevoyait pour les colonies anglaises émancipées. Ce qu'il dit sur ces divers points atteste une connaissance étendue des questions coloniales. Comme il ne reculait pas devant les conséquences des faits, il laisse percer une sympathie marquée pour l'indépendance des colonies, dont il voudrait faire des « provinces alliées et non plus sujettes de la métropole. » L'exemple des embarras de l'Angleterre n'avait pas été perdu pour lui.

Signalons encore la *Lettre au docteur Price sur les constitutions américaines* (1776). La date de ce petit écrit rappelle les problèmes qui s'agitaient alors dans le monde politique. Les assertions de Turgot indiquent le chemin qu'avait déjà fait en France l'opinion publique. Loin de se montrer ici, comme Montesquieu et Voltaire en avaient donné l'exemple, admirateur passionné de l'Angleterre, Turgot traite avec sévérité l'orgueil de cette nation, et l'esprit de parti qui s'y mêle à toutes choses. Pour lui, l'individu a des droits que les lois reconnaissent, mais ne constituent pas. La nation peut les ôter à l'individu par la violence, par un usage injuste de la puissance publique; mais il ne dépend pas d'elle de les anéantir. Une nation qui prétend en gouverner une autre, ne peut le faire qu'à la condition de se déshonorer par la tyrannie.

Il désapprouve la plupart des constitutions américaines, et surtout le serment religieux que plusieurs de ces constitutions exigent de leurs représentants, ainsi que l'exclusion des prêtres du droit d'éligibilité. Il est persuadé que les Américains s'agrandiront forcément, non par la guerre, mais par la culture; et, partageant l'enthousiasme de ses contemporains au sujet de l'avenir réservé à cette jeune nation qui donnait alors de si beaux exemples au monde, il termine sa lettre par ces nobles et touchantes paroles : « Il est impossible de ne pas faire des vœux pour que ce peuple parvienne à toute la prospérité dont il

est susceptible. Il est l'espérance du genre humain : il peut en devenir le modèle. Il doit prouver au monde, par le fait, que les hommes peuvent être libres et tranquilles, et peuvent se passer des chaînes de toute espèce que les tyrans et les charlatans de toute robe ont prétendu leur imposer sous le prétexte du bien public. Il doit donner l'exemple de la liberté politique, de la liberté religieuse, de la liberté du commerce et de l'industrie. L'asile qu'il ouvre à tous les opprimés de toutes les nations doit consoler la terre.... »

La question des rapports de l'Etat et de l'Eglise, a, dans tous les temps, préoccupé les hommes d'Etat. Au moyen âge, et jusqu'à la Révolution, les institutions civiles, en France, furent mêlées aux institutions ecclésiastiques. Aujourd'hui encore, un pareil ordre de choses se maintient dans une partie de l'Europe. Ce fait, qui eut sa raison d'être à une époque où le clergé seul gardait les traditions de l'administration romaine, n'était qu'une anomalie flagrante lorsque le pouvoir civil se montrait plus éclairé que le clergé lui-même. Au dernier siècle, ce mélange ne produisait plus que des abus, et souvent des actes odieux d'intolérance. Le clergé confondait son pouvoir avec celui de l'Etat. Au lieu de demander l'empire sur les âmes à l'adhésion libre et spontanée de la conscience, il invoquait le bras séculier, et s'opposait de toutes ses forces à la liberté religieuse dans l'ordre purement civil.

Frappé de cette anomalie, Turgot voulut résoudre ce difficile problème. Pendant qu'il était conseiller au parlement, les discussions de l'archevêque de Paris et du parlement l'avaient conduit à rechercher quels étaient les principes et les limites de la tolérance civile et de la tolérance religieuse. Dans sa jeunesse il avait vécu au séminaire, et, en qualité de maître des requêtes et de conseiller, il pénétrait dans l'intérieur de la magistrature. Il avait rapporté de ce double contact la conviction profonde, souvent exprimée par lui, que la morale des corps les plus scrupuleux ne vaut jamais celle des particuliers honnêtes. Cette conviction avait fortifié en lui une aversion naturelle pour tout ce qui sentait l'esprit étroit et injuste de secte et de parti. Il publia donc (1754), sous le voile de l'anonyme, à cause de sa position, *le Conciliateur*, ou *Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat, sur le droit des citoyens à jouir de la tolérance civile pour leurs opinions religieuses; sur celui du clergé de repousser, par toute la puissance ecclésiastique, les erreurs qu'il désapprouve; et sur les devoirs du prince à l'un et à l'autre égard.*

Selon lui, l'Etat n'a que le devoir de protéger des intérêts communs à tous; et l'intérêt de chaque homme est isolé par rapport à son salut. Aucune religion n'a donc droit à une *protection spéciale* de l'Etat; il ne lui faut que la complète liberté d'existence, à la seule condition que ses dogmes et son culte ne soient pas contraires au bien de la société. La loi qui va plus loin viole la conscience individuelle. Chaque Eglise doit s'occuper des *croyances;* le gouvernement ne juge que les *actes :* mais il a le droit de s'occuper des dogmes par rapport à leur influence sur le bien et la sûreté de l'Etat. Une religion est donc dominante de fait, non de droit; car une religion est fondée sur une conviction; et les hommes réunis en corps n'ont pas le droit d'en adopter une arbitrairement pour tout le monde.

Déjà il avait esquissé la même doctrine dans ses *Lettres sur la tolérance*, adressées, en 1753, à un ecclésiastique qui avait été son condisciple en Sorbonne. Il était si persuadé de la vérité de ces principes, qu'il avait même écrit alors un fragment d'une *Histoire du jansénisme et du molinisme*, pour montrer que tout le mal, en pareil cas, vient de l'intervention du gouvernement dans les querelles religieuses. Ce fragment respire une gravité politique ferme et paisible à la fois. Turgot y développe cette thèse, que les difficultés religieuses naissent lorsque l'attention publique se fixe sur la partie spéculative de la religion. Comme le peuple ne saurait s'échauffer pour des questions purement spéculatives qui sont au-dessus de sa portée, et comme on veut néanmoins l'émouvoir, on s'efforce de lui faire prendre le change, de lui montrer dans la question autre chose que la question même. On l'inquiète sur l'existence même de la religion; on lui persuade que les fondements de la foi sont ébranlés; et on arrive enfin à le passionner, à le soulever contre les personnes et les opinions.

La conclusion de Turgot était simple et ferme : c'est que toute intervention de la puissance civile dans les querelles religieuses est une faute politique et une violation des droits de la conscience.

L'expérience des affaires le confirma dans cette conviction : il la reproduisit tout entière, vingt ans plus tard, dans le *Mémoire sur la tolérance* qu'il adressa au roi lors de la cérémonie du sacre. Mais cette fois il traita à fond, et d'une manière étendue, la question toute politique de la tolérance. On sent, au style large et vigoureux, que la pensée s'est fortifiée et mûrie avec le temps. A ses yeux, le principe de la tolérance a pour fondement la confiance qu'on doit avoir dans l'empire naturel de la vérité sur tous les esprits, et la certitude qu'il y a une religion vraie. « Le trouble dans la famille, avait-il dit dans sa deuxième lettre, ne viendra pas de ce que l'enfant pensera autrement que le père, mais de ce que le père voudra forcer son fils à penser comme lui. » D'ailleurs il distingue parfaitement la tolérance civile, qui est de l'ordre purement politique, de la tolérance religieuse. Il y aurait de l'impiété à confondre ensemble toutes les religions. Ce ne serait plus de la tolérance; ce serait de l'indifférence absolue en matière religieuse. Mais aussi il n'y a que les gouvernements matérialistes et athées qui puissent se croire le droit d'être intolérants à l'égard des diverses croyances, et qui veuillent forcer le sanctuaire de la conscience individuelle. Turgot voulait bien cependant que l'Etat protégeât une religion, mais à titre de croyance utile, et non comme une croyance seule vraie. Il pensait que le gouvernement pouvait tout au plus protéger cette religion comme servant à indiquer, avec quelque autorité, une règle à l'indifférence et à l'ignorance de la foule. Cette action du gouvernement devait être exclusivement morale, et privée absolument de tout moyen coercitif.

L'opinion de Turgot était fondée sur la vraie liberté de la conscience. Une idée absolument fausse, quoique bien vieille et enracinée dans un grand nombre d'esprits, c'est celle qui assimile le pouvoir civil à la puissance paternelle. S'il y a une époque où les peuples enfants ont besoin d'une tutelle, il y a aussi un moment où ils arrivent à la virilité. Les lois bonnes pour les premiers sont mauvaises pour les seconds.

C'est de ce principe qu'il faut partir pour juger impartialement les vieilles lois qui proscrivent la tolérance. Le principe différent, et tout moderne en politique, de la responsabilité absolue de l'individu a remplacé peu à peu la vieille idée politique. Ce principe, qui implique la liberté de croyance et celle de l'action, donne des droits à l'individu, et limite devant la conscience publique le pouvoir de l'Etat en matière religieuse. C'est là ce qui fonde et constitue la tolérance civile telle, à peu près, qu'elle existe de nos jours.

La tolérance civile dérive de l'égalité civile. Les deux principes se liaient aussi dans l'esprit de Turgot. Son jugement exact et son expérience d'administrateur regardaient comme un fait inévitable l'inégalité des conditions dans la société; mais il voulait que les lois corrigeassent, sous ce rapport, la nature des choses, en accordant à chacun protection égale pour le libre développement de ses facultés. Pour lui, l'inégalité des conditions était la conséquence de la diversité et de l'inégalité d'aptitudes chez les individus. Aussi était-il l'ennemi déclaré de tout privilége, de tout monopole, de tout obstacle humain à la liberté du travail dans toutes les classes de la société. Cela explique le zèle qu'il porta dans les réformes commerciales et économiques, et son ardeur pour les réformes civiles qu'il ne lui fut donné que d'indiquer, et tout au plus d'essayer très-incomplétement. Ce ne fut pas seulement comme économiste qu'il voulut l'abolition des corvées, des jurandes et des maîtrises; ce fut aussi comme philosophe essentiellement ami de la dignité humaine.

Tout ce qu'a dit, écrit, ou réalisé Turgot, a ainsi sa source dans ses idées philosophiques. Ce dévouement absolu aux grands intérêts de l'humanité puisait une énergie nouvelle, chez cette grande âme, dans une foi profonde à la perfectibilité indéfinie de la race humaine. Cette foi avait dans l'esprit de Turgot toute la force d'un dogme parfaitement arrêté. Il l'exprima en maintes circonstances dans ses conversations avec ses amis, et ce fut de bonne heure le flambeau qui l'éclaira dans ses recherches, dans ses entreprises.

Nous avons dit qu'élu prieur de Sorbonne, il prononça, le 3 juillet 1750, un discours *Sur les avantages que la religion chrétienne a procurés au genre humain*. A la fin de l'année, en sortant de charge, le 11 décembre 1750, il prononça un autre discours qui avait pour objet *les progrès de l'esprit humain*. Dans le premier, il débute par attaquer l'opinion de ceux qui prétendent que le christianisme n'est utile que pour ce qui touche aux intérêts de la vie future. Il est certain, en effet, que la vraie destinée de l'homme étant toute morale, la vie présente en est la préparation, et que, par conséquent, l'influence éminemment morale de la religion chrétienne est utile dans la plus haute et la plus large acception du mot.

Cette idée, dont M. de Chateaubriand a fait l'épigraphe du *Génie du christianisme*, se trouvait déjà dans l'*Esprit des lois* (liv. XXIV, c. 3), qui date de 1748. La manière dont Turgot l'expose montre que chez lui elle n'était pas un plagiat, et qu'il y avait été conduit par ses propres méditations. Il part de là pour dévoiler la faiblesse morale de l'antiquité, résultant du vague et de l'incertitude des systèmes philosophiques, de leur peu d'influence sur les classes populaires, livrées à toutes les

passions grossières des sens. Il montre combien était fausse et illusoire la liberté si fameuse des républiques de l'antiquité. La religion chrétienne seule a répandu largement dans le monde les notions de justice et de droit sans lesquelles il n'y a pas de vraie civilisation. Seule elle a peu à peu aboli les barbaries dont était souillé le droit public chez les nations de l'antiquité. « En mettant l'homme sous les yeux d'un Dieu qui voit tout, disait Turgot, elle a donné aux passions le seul frein qui pût les contenir. Elle a donné des mœurs, c'est-à-dire des lois intérieures plus fortes que tous les liens extérieurs des lois civiles. Les lois captivent, elles commandent. Les mœurs font mieux : elles persuadent, elles engagent et rendent le commandement inutile.... En un mot, elles sont le frein le plus puissant pour les hommes, et presque le seul pour les rois. Or, la seule religion chrétienne a eu sur toutes les autres cet avantage, par les mœurs qu'elle a introduites, d'avoir partout affaibli le despotisme.... Les limites de cette religion semblent être celles de la douceur du gouvernement et de la félicité publique. »

L'homme qui traçait ce tableau des bienfaits civils et politiques de la religion chrétienne était bien près de concevoir l'idée du progrès incessant de l'humanité. Ce fut l'objet du second discours.

Turgot se demande d'abord pourquoi la marche de l'esprit humain, assurée dès les premiers pas qu'il fait dans l'étude des mathématiques, semble dans tout le reste chancelant. Il montre comment dans la vie tout est le prix de l'*effort*, parce que l'effort, le travail, est la destinée de l'homme en cette vie, la source de la véritable grandeur. Il termine par une revue brillante et rapide des principales époques de l'histoire, et présente le tableau de la sécularisation des sciences dans l'Europe moderne, et de la multiplication des académies et des sociétés savantes depuis Newton et Leibnitz. On trouve çà et là dans ce discours, particulièrement à l'endroit où l'auteur parle du peuple romain, quelques réminiscences de Bossuet et de Montesquieu. Ce qui en fait le mérite et l'originalité, c'est qu'il ne se place pas au point de vue de la religion seule, comme Bossuet, ou de la politique, comme Montesquieu, mais qu'au contraire il met avant tout l'esprit humain lui-même, principe et instrument de tout progrès, de tout mouvement intellectuel.

On sent à chaque page de ce petit écrit que, pour Turgot, le monde et la vie actuelle sont un domaine que Dieu a livré à l'homme pour le cultiver et y développer sa puissance, à l'aide de sa liberté et de sa raison, sous l'œil de la Providence. La révolution des empires, les ruines nombreuses que raconte l'histoire, et qui semblent jeter des abîmes entre les différents âges de l'humanité, rien ne trouble le jugement du jeune philosophe ; tout, au contraire, lui vient en aide pour sa démonstration ; et il s'écrie : « Ainsi que les tempêtes qui ont agité les flots de la mer, les maux inséparables des révolutions disparaissent ; le bien reste, et l'humanité se perfectionne. » Voilà bien, sous une imposante image, l'expression claire, précise, et un peu stoïque, du dogme de la perfectibilité indéfinie de l'humanité. Sans doute il mêla à cette noble foi quelques illusions. Il pensait, par exemple, qu'un jour toutes les anciennes erreurs s'anéantiraient, et

que toutes les vérités utiles finiraient par être connues et adoptées par tous les hommes. Ce progrès, selon lui, n'avait pas de terme assignable. Mais qu'importent quelques illusions de détail ? l'idée mère, l'idée féconde, seule vraie, était là et ne devait plus périr.

Condorcet dit que Turgot avait conçu le plan d'un grand ouvrage sur l'âme, sur Dieu, sur le monde, les sociétés, les droits des hommes, les constitutions politiques, la législation, l'administration et l'éducation. C'est sans doute un malheur que Turgot n'ait pu achever un pareil ouvrage. Il avait touché à toutes les matières indiquées par Condorcet, et à toutes avec succès. Mais ce que nous savons de sa vie et de ses idées suffit à faire pressentir ce système, dont ses travaux et ses écrits n'ont été que le reflet, et qui, plus fécond que bien des systèmes conçus loin des hommes et des affaires, donna un si noble essor à cette riche intelligence. Peu d'hommes ont su mettre une aussi complète unité dans tous les actes de leur existence. Il y en a moins encore, dans la sphère élevée où brilla Turgot, qui aient été mus aussi constamment et aussi profondément par le seul amour du bien public et de l'humanité. F. R.

TURNBULL (Georges), né en Ecosse vers la fin du XVIIe siècle, mort probablement en 1752 à Aberdeen, où il enseignait, depuis 1721, la philosophie morale au collége Maréchal, et comptait parmi ses élèves, de 1723 à 1726, Thomas Reid. Il a laissé deux ouvrages : *Principes de philosophie morale ou Recherches sur le sage et bon gouvernement du monde moral* (*The principles of moral philosophy, an enquiry*, etc.), 2 vol. in-8°, Londres, 1740 ; — *Traité sur la peinture ancienne et ses rapports avec la philosophie et la poésie* (*A Treatise upon ancient painting and its connection*, etc.), in-8°, ib., 1741. A ce dernier écrit vient se rattacher celui qui a pour titre *Collection curieuse de peintures anciennes, d'après des dessins excellents, faits sur les originaux*, in-f°, ib., 1744. Turnbull, comme il le déclare lui-même, est de l'école de Shaftesbury et d'Hutcheson, tant pour la méthode que pour les principes, tant pour la politique et la morale que pour la philosophie. Ce qu'il se propose surtout, c'est de transporter dans la philosophie morale la méthode de la philosophie naturelle de Newton. « Le grand maître, dit-il, dont la sagacité et l'exactitude merveilleuse ont fait faire tant de progrès à la philosophie naturelle, en exposant la méthode qui seule peut mener à des connaissances certaines, déclare que cette méthode peut servir à la philosophie morale autant qu'à la philosophie naturelle. Frappé de cette grande pensée, il y a longtemps que j'ai été conduit à étudier l'esprit humain de la même manière qu'on étudie le corps humain ou toute autre partie de la physique, et que j'ai tâché d'expliquer les phénomènes moraux comme on explique les phénomènes naturels. » On croirait entendre parler Reid lui-même, tant le disciple, en cela, est resté fidèle au maître.

Conséquent avec lui-même, c'est par l'expérience, c'est par le témoignage direct de la conscience, et non par le raisonnement, que Turnbull établit la liberté humaine. « Si le fait de la liberté est certain, dit-il, il n'y a pas de raisonnement contre ce fait ; mais tout raisonnement, quelque spécieux ou plutôt quelque subtil et embarras-

sant qu'il soit, s'il est contraire à un fait, ne peut être qu'un sophisme.... Le fait de la liberté est aussi assuré que tout fait d'expérience et de conscience puisse l'être. »

L'ouvrage le plus important de Turnbull, les *Principes de philosophie morale*, se divise en deux parties, dont chacune est l'objet d'un volume distinct. La première partie est purement philosophique et traite successivement, par la méthode expérimentale, les points suivants : la liberté ; le sentiment du beau, soit du beau naturel, soit du beau moral ; le sentiment du grand et du sublime ; l'organisation sensible de l'homme ou le rapport de l'homme à la nature ; la dépendance réciproque du corps et de l'âme ; la loi de progrès et de perfection ; l'habitude ; la raison ; la raison morale ou le sens du bien et du mal ; le rapport du sens moral à la religion ; table comparative du bien et du mal dans l'humanité ; enfin la défense de la nature humaine ou la réfutation des principales objections élevées contre la dignité de l'homme et contre la vertu. La seconde partie ou le second volume, exclusivement religieux et fondé uniquement sur des autorités religieuses, a pour titre particulier *Philosophie chrétienne ou Doctrine chrétienne concernant Dieu, la Providence, la vertu et l'état futur, démontrée conforme à la vraie philosophie*. C'est une suite de passages des saintes Ecritures où se retrouvent toutes les vérités démontrées philosophiquement dans le premier volume. X.

U

ULRIC DE HUTTEN, né à Steckelberg, en Franconie, l'an 1488, et mort dans l'île d'Uffnau, sur le lac de Zurich, au mois d'août 1523, appartient à l'histoire de la philosophie, non pas précisément par ses doctrines, mais par le rôle important qu'il a joué au milieu de la plus grande crise qu'ait traversée l'esprit moderne. Après de brillantes études à Fulde, à Cologne, à Francfort-sur-l'Oder, reçu maître ès arts en 1506, il se fit bientôt connaître par des poésies latines où brille, comme dit Bayle, une remarquable industrie. Ces poésies n'étaient pas seulement l'œuvre d'un littérateur habile, elles attestaient une âme ardente et un patriotisme plein d'audace. Le second ouvrage d'Ulric de Hutten, le panégyrique d'Albert de Brandebourg, archevêque de Mayence (*In laudem reverendissimi Alberti, archiepiscopi Moguntini, panegyricus*), est une glorification de l'Allemagne où l'apologie du passé est mêlée d'appels enthousiastes à l'avenir. L'élégance des formes latines et la fougue des sentiments germaniques y forment un singulier contraste. Ce contraste, c'est tout Ulric de Hutten. Pendant sa vie entière, on le voit passionné pour la renaissance des lettres et la mission de l'Allemagne. A l'ignorance oppressive du moyen âge déclinant il oppose les lumières de la renaissance ; aux prétentions et aux abus de la cour de Rome, la fierté germanique. Ses écrits antérieurs à 1517 renferment bien des idées qui font pressentir la réforme. Lorsque

r commencera son audacieuse entreprise, il aura un allié tout :l, et assez embarrassant quelquefois, dans l'intrépide adversaire oines et des *romanistes*.

a un livre d'Ulric de Hutten qui a sa place marquée dans la le l'esprit et de la philosophie moderne contre la philosophie ;ique; ce sont *les Lettres des hommes obscurs* : *Epistolæ obscu- virorum ad venerabilem virum magistrum Ortuinum Gratium*, Venise (probablement Mayence), 1516. Elles ont été pu- en trois parties; la troisième partie porte ce titre : *Episto- obscurorum virorum a diversis ad diversos scriptarum et nil lusum jocumque continentium in arrogantes sciolos, plerum- :mæ bonorum virorum obtrectatores, et sanioris doctrinæ con- ztores, pars* III). Intervenant dans l'odieuse querelle suscitée 'ant Reuchlin par les théologiens de Cologne, Ulric de Hutten)sa une satire où la barbarie monacale, au commencement du iècle, est impitoyablement bafouée. L'auteur suppose que les giens de Cologne, correspondant avec un de leurs chefs, lui nt des nouvelles de la dispute de la Faculté de théologie avec Reu- et il leur fait exprimer, dans un latin digne du sujet, les secrètes es de cette ridicule et grossière oppression. La publication des :*s des hommes obscurs* a été un des coups les plus terribles portés : XVIe siècle aux inepties de la scolastique expirante. Si Ulric de n n'est pas le seul auteur de ce pamphlet célèbre, il n'est plus s de nier aujourd'hui qu'il y ait eu la plus grande part, et que, ;on impulsion, cette œuvre si curieuse n'eût pas vu le jour.

autres ouvrages n'appartiennent qu'indirectement à l'histoire :iences philosophiques. Soit qu'il lance d'éloquentes invectives au e Wurtemberg, assassin de son cousin Jean de Hutten; soit que naints pamphlets il vienne au secours de Luther (*Ein Klagschrift 'le Stand teutscher Nation; — Auferwecker der teutscher Na-* etc.), soit que dans des dialogues imités de Lucien, il confronte e et l'Allemagne et encourage celle-ci dans sa révolte (*Trias ro- , inspicientes*, etc.), Ulric de Hutten nous apparaît toujours comme des plus curieuses figures du XVIe siècle; mais la philosophie pro- ent dite a peu de chose à revendiquer dans ses travaux. Le moyen :tait mort; ce que cette période avait eu de grand et de sérieux depuis longtemps disparu; il n'en restait plus qu'un appareil sophique sans âme, des institutions vieillies, maintes entraves e lesquelles se heurtait sans cesse le vivant esprit du monde mo- :; c'était travailler à la cause de la philosophie que d'écarter ces cles et de frapper de ridicule l'odieux despotisme de l'ignorance. a été la tâche remplie par Ulric de Hutten, et dont l'histoire des doit lui tenir compte; tâche qu'il eût rendue plus bienfaisante :e, s'il n'eût pas mis trop souvent la violence au service du bon , et si son impétuosité, ses colères, ses téméraires innovations ;sent alarmé Luther lui-même.

:s œuvres latines et allemandes d'Ulric de Hutten ont été publiées M. Ernest Münch, 5 vol., Berlin, 1821-25. Les *Epistolæ obscuro- virorum*, imprimées souvent en Angleterre et en Allemagne, ont été iées aussi par M. Münch, avec une introduction intéressante et des

notes; 1 vol., Leipzig, 1837. — On peut consulter, sur Ulric de Hutten, les *Mémoires* de Niceron, t. XV, p. 244-301; — les articles de Bayle et de Chauffepié; — les *Biographies des hommes illustres de la renaissance*, par Meiners (allem.), Zurich, 1797, t. III; — *la Vie d'Ulric de Hutten*, par Schubart (allem.), 1791, 1 vol.; — *l'Histoire de la littérature allemande*, par Gervinus (allem.), t. II; et l'ouvrage de M. Charles Hagen : *l'Allemagne au temps de la réforme* (allem.), t. Ier. S. R. T.

UNITÉ. La notion d'unité est une des plus fondamentales et des plus nécesaires qui appartiennent à notre raison, car elle est la condition même de la pensée et se mêle à toutes ses opérations. Percevoir, juger, classer, comparer, raisonner, méditer, c'est embrasser en un seul acte plus ou moins prolongé, c'est lier dans son esprit, au moyen de certains rapports, plusieurs faits, plusieurs idées, plusieurs jugements, plusieurs raisonnements. Si l'unité est la condition universelle de la pensée, nous sommes obligés d'y voir aussi la condition universelle de l'existence, puisque nous ne pouvons connaître ce qui est que par les lois et les facultés de notre intelligence. En effet, un être n'existe pour nous qu'autant qu'il se distingue de tous les autres, qu'il est et demeure lui-même, c'est-à-dire qu'il forme une unité. De là vient que certains philosophes de l'antiquité, comme ceux qui ont formé les écoles d'Elée et de Mégare, ont confondu dans une seule idée l'unité et l'être, et, assimilant de la même manière la multitude ou la diversité au néant, ont été conduits à n'admettre qu'un être unique, l'être absolu, et à considérer la nature comme une vaine apparence. Mais c'était prendre une abstraction pour une réalité; car l'unité n'est qu'un des caractères, une des conditions de l'existence, elle n'est pas l'existence même; pas plus qu'elle n'est l'intelligence ou la pensée, bien qu'elle soit la condition de toutes les opérations de l'intelligence. L'unité détachée de toute autre idée, de tout autre attribut, n'est qu'un mot vide de sens. Puis, on ne conçoit pas plus l'unité en général que l'existence en général ou l'être en général. Toute unité est nécessairement déterminée, elle est telle ou telle unité, et non pas une autre, comme tout ce qui est, est tel ou tel être défini par la raison ou par l'expérience. Ce sont ces différentes espèces d'unités que nous allons essayer de mettre en lumière et de distinguer les unes des autres par la méthode d'observation.

La première unité dont l'idée se trouve en nous et sans laquelle il nous est impossible d'en concevoir aucune autre, c'est celle de notre propre conscience. Supposez, en effet, que celle-là n'existe pas, alors la pensée elle-même cesse d'exister, comme nous l'avons dit en commençant, puisqu'on ne pense pas sans savoir qu'on pense ou sans avoir conscience de sa pensée. Mais comment la conscience est-elle une? Parce qu'elle se rapporte à un seul être, à une seule personne, à un seul *moi;* et ce *moi,* comme nous l'avons démontré tant de fois (*Voyez* Ame, Substance, Cause), n'est pas simplement le sujet de la pensée ou de la conscience, c'est-à-dire quelque chose d'abstrait, une entité logique, mais une force qui agit en même temps qu'elle pense, une cause personnelle et libre. La notion d'unité, telle que d'abord elle

se présente à notre esprit et qui est pour nous le véritable type de ce qui est un, est donc inséparable de l'intelligence, de l'activité, de la liberté, et se réunit à l'idée d'une cause ou d'une substance spirituelle.

Mais en même temps que la conscience nous donne cette idée, le souvenir éveille en nous celle du temps, dans lequel nous avons commencé et continuons d'exister; la perception nous fait concevoir l'espace où se meuvent et s'étendent les corps. Or, le temps et l'espace sont certainement deux unités; car l'un et l'autre nous sont donnés tout entiers, dans leur infinitude, comme deux choses auxquelles il n'y a rien à ajouter ni rien à retrancher. Mais quelle différence entre ces deux unités et celle que nous trouvons en nous-mêmes! Celle-ci, outre qu'elle est vivante, intelligente, active, libre, est absolument indivisible, c'est-à-dire sans étendue; celles-là sont l'étendue même ou l'immensité, et rien que l'immensité, au sein de laquelle, tout en reconnaissant toujours un seul temps et un seul espace, nous pouvons introduire une infinité de délimitations ou de circonscriptions. La moindre de ces délimitations, c'est le moment où le point type de l'unité *arithmétique* et origine de la notion de nombre, comme l'étendue elle-même prise dans sa totalité, forme l'unité *géométrique* et le principe de la notion de grandeur. Toutes deux se réunissent dans l'unité *mathématique*.

Indépendamment de ces deux espèces d'unités, l'unité spirituelle du *moi* et l'unité mathématique du temps et de l'espace, nous en concevons une troisième, celle d'une cause déterminée, particulière, qui agit dans l'espace et participe de l'étendue, de la divisibilité de l'espace, sans participer de son infinitude. Cette troisième espèce d'unité, c'est l'unité *matérielle* ou *physique* : car certainement un corps, si divisible qu'il soit, a ses attributs, ses proportions, ses limites, son existence propre, qui le distinguent de tous les autres corps; en un mot, il a son unité. Mais cette unité se présente sous différentes formes et parcourt, en quelque sorte, plusieurs degrés. Tantôt elle repose uniquement sur la contiguïté naturelle ou la force de cohésion qui unit les éléments : nous la distinguerons sous le nom d'unité *chimique;* tantôt elle résulte d'une construction dont toutes les parties, mues par une force intérieure, ont une forme et un usage invariables, et conspirent avec harmonie au même but : c'est l'unité *organique;* tantôt elle réside dans la force même que nous admettons pour expliquer certains phénomènes sensibles, et que nous plaçons, selon la nature de ces phénomènes, ou dans un lieu déterminé, comme la contractilité, l'irritabilité, la force végétale; ou dans l'espace tout entier, comme l'attraction universelle. C'est ce qu'on peut appeler l'unité *dynamique*. Sans doute une telle idée est bien éloignée de celle que nous nous faisons de la matière; cependant toutes les forces de la nature agissant dans l'étendue et ne pouvant se révéler à nous que par l'intermédiaire des sens, appartiennent nécessairement au monde physique.

Enfin une dernière espèce d'unité, c'est celle qui est uniquement dans la pensée, et qui, hors de la pensée, n'a aucune existence distincte, comme les genres et les espèces; celle qui consiste à embrasser

dans une même idée abstraite, prise pour type commun, une m tude de faits ou d'objets particuliers, semblables par certains poi différents par d'autres, et qui, au moyen de ces idées abstraites, (pose de la même manière des jugements abstraits. Cette quatri espèce d'unité, c'est l'unité *logique*, qui se manifeste plus qu'au autre dans les formes du langage, et que nous prenons trop sou pour une unité réelle.

Nous ne parlerons ni de l'unité morale, qui se trouve comprise l'unité spirituelle, ni de l'unité esthétique, c'est-à-dire de l'unité le beau, qui n'est pas moins abstraite que l'unité logique, et ini à un certain point de vue, se confond avec elle : car l'idéal l'artiste se propose est dans le même rapport avec les formes qui priment, que l'idée générale avec les faits particuliers. On peut regarder comme suffisante la classification que nous venons d'éta De cette classification et des observations sur lesquelles elle s'app nous tirerons deux conclusions, dont l'une intéresse la psycholog la nature de l'esprit humain, l'autre la métaphysique ou la nature êtres en général.

La conclusion psychologique, c'est que la notion d'unité, si cessaire qu'elle soit, n'est pas une notion distincte et originale de l esprit, une *catégorie* à part, comme dirait Kant; mais elle se tr évidemment comprise dans l'idée de substance et dans l'idée de ca telles que nous les concevons par la conscience; dans l'idée de te dans l'idée d'espace, dans chacune des opérations de notre pensé ce n'est qu'à l'aide de l'abstraction qu'on parvient à l'isoler pour l ver, en quelque sorte, au-dessus des éléments dont elle fait partie

La conclusion métaphysique à laquelle nous sommes conduits, que l'unité logique n'ayant aucune existence par elle-même; l' mathématique, c'est-à-dire celle du temps et de l'espace, ne po se concevoir que comme une condition de l'existence et non comm être; l'unité physique étant une unité incomplète, puisqu'elle est jours divisible, il n'y a de véritable unité que l'unité spirituelle, qui vit, qui pense, qui agit, qui se sait libre. Par conséquent, une unité du même ordre, mais élevée aux proportions de l'infini, faut concevoir comme l'unité suprême à laquelle toutes les autres subordonnées. Dès ce moment, Dieu n'est plus la totalité inintelli et inintelligente, mais le créateur et la providence de tout ce qui

V

VALENTIN, VALENTINIEN. *Voyez* Gnosticisme.

VALLA (Laurent), un des plus célèbres philologues du xv[e] si celui peut-être qui contribua le plus, avec le Pogge, au renou lement des lettres classiques, particulièrement des lettres lati naquit à Rome en 1406, d'une ancienne famille originaire de l

sance. Son père, savant docteur en droit, était avocat consistorial près du saint-siége.

Valla rendit d'éminents services à son époque par de nombreuses et d'élégantes versions d'auteurs grecs. Il en rendit aussi en combattant avec esprit, avec éloquence, la barbarie et l'intolérance du pédantisme scolastique. Il attaqua même l'orgueil et l'immoralité dont le clergé s'était rendu coupable en plus d'un endroit. Il osa contester jusqu'aux droits des pontifes et ce que l'on appelle la donation de Constantin. C'est à cause de ces attaques téméraires qu'il fut banni de Rome; mais Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, l'accueillit et le protégea toute sa vie. Le pape Nicolas V le rappela dans Rome même et le nomma son secrétaire. Après avoir enseigné les humanités à Pavie, à Milan, à Florence et ailleurs, après avoir été impliqué dans toutes les querelles littéraires de l'Italie, et avoir lancé une foule de diatribes contre le Pogge aussi bien que contre Bartole, Valla mourut à Naples comblé de gloire et d'honneurs, à l'âge de cinquante et un ans, en 1457.

Son ouvrage le plus connu, tant admiré et tant employé par Erasme, c'est le livre des *Elégances de la langue latine.*

Les écrits qui nous intéressent ici, puisqu'ils concernent la philosophie autant que la littérature classique, sont au contraire peu connus, et peut-être ne méritent-ils pas de l'être davantage. Ils sont au nombre de trois : *De dialectica contra Aristotelicos*, in-f°, Venise, 1499; — *De libertate arbitrii*, in-4°, Bâle, 1518; — *De voluptate et vero bono*, in-4°, ib., 1519.

Dans ces trois ouvrages, Valla combat presque toujours les mêmes adversaires, c'est-à-dire les sectateurs d'Aristote et les partisans de la scolastique. Parmi ceux-ci, Boëce lui semble le nom le plus considérable; mais il n'en repousse pas moins certains antagonistes contemporains de ces mêmes scolastiques : Cusa, par exemple, lequel, selon Valla, a le tort d'accorder à l'esprit humain la puissance de pénétrer les mystères du monde idéal et supérieur, au lieu de le rappeler au sentiment de sa faiblesse et au devoir de l'humilité. Valla accuse le péripatétisme de l'école, non-seulement de partir d'une ontologie abstraite, hérissée d'entités et de quiddités puériles, non-seulement de suivre une méthode compliquée, sophistique, surchargée de termes barbares et de procédés contraires au bon sens; mais de conduire à l'orgueil d'esprit, en méconnaissant les limites de la science naturelle, et à l'irréligion, en enseignant l'éternité du monde et la mortalité de l'âme individuelle.

Il regarde la doctrine d'Aristote comme absolument impraticable; et voilà pourquoi, dans ses *Dialogues sur le bonheur*, il compare la morale des stoïciens et celle d'Epicure, négligeant à la fois la morale d'Aristote et celle de Platon. Dans ce parallèle, tout l'honneur revient, du reste, à la morale chrétienne, infiniment supérieure aux leçons de l'antiquité. La philosophie de Valla est, en général, pratique plutôt que spéculative. La faculté qu'il met à la tête de toutes les puissances dont l'homme peut être doué, c'est la volonté. C'est parce que l'Evangile s'adresse spécialement à la volonté, que Valla préfère la philosophie chrétienne à toute autre sagesse. La volonté est libre, dit-il;

la prescience divine ne peut pas la borner, parce que cette perfection n'est pas cause de nos actes. La toute-puissance de Dieu la limite-t-elle? S'il en était ainsi, l'accord de notre liberté et de cet autre attribut de la Divinité serait un mystère, une difficulté insoluble, mais une difficulté qui ne serait pas de nature à détruire la liberté, non plus que la Providence divine. Tout dans l'homme, la mémoire même et le jugement, obéit à la volonté, parce que nos sentiments et nos actes ont pour source et pour objet, le bien ou le mal, c'est-à-dire l'amour ou la haine de Dieu. Le vrai bonheur ne saurait consister que dans le plaisir de chercher le vrai bien, par conséquent de cultiver la vertu, par conséquent d'aimer Dieu, l'auteur et la source de tout bien réel.

Telle est la substance des traités moraux de Valla. On y remarque une certaine élévation de sentiments, une tendance marquée vers une piété libre à la fois et simple, conciliable avec les besoins d'une croyance positive et les élans d'une intelligence avide de lumières et de progrès. C. Bs.

VAN-HELMONT (Jean-Baptiste), né à Bruxelles en 1577, issu des deux anciennes familles des Mérode et des Stassart, se consacra de bonne heure à l'exercice de la médecine, malgré la résistance de sa mère, que ce choix blessait dans son orgueil. Telle fut l'ardeur avec laquelle il suivit sa vocation, que, reçu licencié, à l'âge de dix-sept ans, à l'université de Louvain, il fut appelé par ses maîtres à professer la chirurgie. Mais Van-Helmont convient plus tard qu'il était chargé d'enseigner alors ce qu'il ne savait pas. A vingt-deux ans, il avait lu et commenté la plupart des ouvrages de médecine dus aux Grecs et aux Arabes, et les défauts qu'il y trouva lui inspirèrent dès ce moment le projet d'une réforme dans l'art de guérir. Tout à coup, après une atteinte de la gale, pendant laquelle il s'est convaincu de l'impuissance des remèdes prescrits en pareil cas par les auteurs, il se dégoûte de la médecine, se reproche d'avoir dérogé en embrassant cette profession, renonce à tous ses biens en faveur de sa sœur, se défait de tout l'argent qu'il avait retiré de ses livres, et se met à voyager. Il parcourt successivement l'Allemagne, la Suisse, l'Angleterre, et, au bout de dix ans de cette vie errante, il rencontre un empirique qui lui découvre quelques-uns des secrets de l'alchimie, c'est-à-dire de la chimie. Aussitôt son imagination s'allume, et il retrouve sa passion pour la médecine; non pas la médecine de Galien et d'Hippocrate, mais celle de Paracelse. Sans se faire illusion sur les imperfections de son nouveau maître, il marche sur ses traces, il cherche le remède universel; il prend le titre de *philosophe par le feu* (*philosophus per ignem*), et la renommée qui s'attache au merveilleux, surtout en médecine, le respect et la reconnaissance qu'il inspire par l'exercice gratuit de son art, l'encouragent à persévérer dans cette voie. De retour dans sa patrie, retiré dans la petite ville de Vilvorde, à deux lieues de Bruxelles, il passe le reste de sa vie à faire des expériences et à écrire, préférant son indépendance à la brillante position que lui offrent à leur cour les empereurs Rodolphe II, Mathias et Ferdinand II. Malgré le moyen qu'il prétendait avoir trouvé de prolonger la vie humaine, il mourut

en 1644, âgé de soixante-sept ans, après avoir perdu sa femme et quatre enfants.

La médecine, selon Van-Helmont, se confond avec la science de la nature, et dans la science de la nature il comprend la science des esprits, comme celle des corps, la métaphysique et la physique. Ses doctrines, nous n'osons pas dire son système, intéressent donc à un haut degré l'histoire de la philosophie. Mais, avant de les faire connaître, nous devons donner une idée de ce que, à défaut d'un autre mot, nous appellerons la méthode de Van-Helmont, c'est-à-dire des procédés auxquels il demande la vérité, et du rôle qu'il attribue à la raison humaine.

Van-Helmont est surtout un esprit indépendant, un hardi novateur. Il repousse également la méthode scolastique, encore florissante dans les écoles à l'époque où il vivait, et l'autorité des anciens, accréditée par les philosophes de la renaissance. La méthode scolastique n'est pas autre chose que le syllogisme ou le raisonnement : or, le raisonnement ne peut rien pour les principes; un principe ne se démontre pas, et la science est avant tout la connaissance des principes. L'autorité des anciens est encore plus méprisable : car les anciens n'étaient que d'aveugles païens, indignes de servir de guides à ceux qu'éclairent les lumières de la grâce. Nous ajouterons que Van-Helmont ne montre pas plus de déférence pour l'autorité de Paracelse; et quant aux théologiens, il les renvoie à la théologie, en distinguant la science de Dieu de celle de la nature. Au raisonnement et à l'autorité, Van-Helmont substitue deux choses qui vont difficilement ensemble : l'illumination et l'observation, le mysticisme et l'expérience. L'expérience lui paraît propre à nous montrer les phénomènes, les effets extérieurs, la surface des choses; mais leur essence intime, leurs principes, rien ne peut nous les faire connaître qu'une révélation expresse, qu'une illumination intérieure de l'âme, provoquée en nous par la lecture de l'Ecriture sainte, le jeûne, la prière et la contemplation. Il raconte que plus d'une fois, après avoir vainement cherché à comprendre un objet par le raisonnement, il finissait par s'en faire une image, qu'il contemplait avec les yeux de l'imagination, et avec laquelle il avait comme des entretiens prolongés, *ac velut eamdem alloquens*. Fatigué par cet effort, il s'endormait, et pendant son sommeil, surtout quand il avait jeûné, la même image lui apparaissait en songe et lui révélait ce qu'il voulait savoir. C'est ainsi qu'il a vu son âme sous la forme d'une vive lumière. Souvent aussi la vérité lui était communiquée par une grâce soudaine, quand, renonçant à tout désir, à toute action et à toute pensée, il s'abandonnait simplement à Dieu. Dans cette méthode étrange, l'expérience, comme on doit s'y attendre, ne joue que le second rôle; elle est appelée en témoignage des idées qui ont été conçues *à priori*; et quant à ces idées mêmes, bien qu'elles soient présentées comme le résultat d'une révélation intérieure et personnelle, il est impossible de n'y pas reconnaître l'influence de Paracelse et même de Cornélius Agrippa, inspirés eux-mêmes par les principes de la kabbale. Il conçoit toute la nature comme animée, vivante, intelligente; mais, au lieu de n'admettre, à l'exemple de ses devanciers et de ses deux contemporains Jacob Boehm et Robert Fludd, qu'une seule vie, qu'une seule

âme et une seule intelligence, il a soin, pour garder intact le dogme de la création, de multiplier à l'infini les agents spirituels, les forces invisibles de la nature, et de diviser sous mille formes ce que les premiers avaient cherché à réunir. De là l'absence de tout ordre et de toute synthèse dans l'exposition de sa doctrine; de là une variété qui va jusqu'à la confusion, sans compter les obscurités qui résultent de son langage et de sa méthode. Voici les points capitaux autour desquels viennent se grouper toutes ses opinions.

Dieu est le créateur et non la substance de la nature. Par un acte de sa toute-puissance et de sa liberté infinie, il a tiré l'univers du néant; il l'a formé, sans aucune matière préexistante, d'après un plan conçu dans sa sagesse.

En créant l'univers, Dieu n'a créé que les principes dont l'univers se compose; car, en agissant les uns sur les autres, en se mêlant et se combinant de diverses manières d'après des lois inhérentes à leur nature, ces principes nous rendent compte de tous les faits dont nous sommes témoins. Quoique Van-Helmont n'ait jamais pris la peine de les compter et de les classer, on peut cependant être sûr qu'ils se trouvent compris dans les désignations suivantes : les *éléments*, les *archées*, les *ferments*, les *blas*, les *âmes*.

Selon Van-Helmont, il n'y a pas quatre éléments, mais deux, l'air et l'eau, qui ont été créés avant le ciel et la terre. Aussi croit-il, malgré son orthodoxie, que le récit de la *Genèse* est de vingt-quatre heures en retard, et que le jour qui nous est signalé comme le premier, n'a été que le second. L'air est un corps compressible et dilatable, qui ne paraît pas avoir d'autre office que celui de récipient et d'agent de transmission. Il est chargé de loger, dans les intervalles qui existent en lui, les vapeurs, exhalaisons ou *gaz* émanés de la terre, pour les transmettre ensuite aux différents corps terrestres. Ces intervalles sont de deux espèces : les *pérolides*, c'est-à-dire les vases destinés à recevoir les émanations dont nous venons de parler, et le *magnale*, qui, sans être le vide, n'est pourtant plus l'air, mais une forme de l'air, une chose neutre, intermédiaire entre la matière et l'esprit; car le vide absolu n'existe pas pour Van-Helmont. Le magnale est, à proprement parler, ce que nous appelons les *pores*. Il est la seule cause de la compressibilité et de la dilatabilité de l'air.

L'air ne doit pas être confondu avec les *gaz*, dont le nom, tiré probablement du mot allemand *Geist* (esprit), est de l'invention de Van-Helmont. L'air, comme nous venons de le dire, est un élément. Les gaz ne sont que le résultat d'une transformation opérée par un ferment, quand il est mis en contact avec un corps. Ils ont leur principe dans l'eau, et peuvent tous par le froid se résoudre en eau. De plus, l'air est *coercible* ou peut être renfermé dans un vase. Les gaz n'ont point cette propriété.

L'eau, le second élément reconnu par Van-Helmont, joue un rôle bien plus considérable dans sa théorie. Elle est la matière dont sont formés tous les corps tangibles, et cette transformation ne lui fait point perdre son essence; car tous les corps, de même que tous les gaz, peuvent, dans certaines circonstances, se résoudre en eau. C'est à ce principe que se rapporte la fameuse expérience du saule. Un saule, du

poids de 5 livres, planté dans un pot imperméable qui contenait 200 livres de terre, pesa, au bout de cinq ans, 169 livres 3 onces, non compris le poids des feuilles. D'où venait cet accroissement? Ce n'est pas de la terre où l'arbre était planté; car celle-ci était à peine diminuée de 2 onces : c'est donc de l'eau distillée dont la plante était arrosée.

La terre n'est pas un élément, mais, comme tous les autres corps, un produit de l'eau; la matrice, et non la mère, des différents corps engendrés dans son sein. Quant au feu, loin d'être un élément, il n'est pas même un corps; il n'est pas une substance, mais un intermédiaire entre la substance et l'accident. Il ne produit rien; il dessèche, il détruit, et ne paraît utile que pour séparer ce qui est salutaire de ce qui est nuisible. Voilà pourquoi les alchimistes soumettent tous les corps à l'action du feu. Il ne faut pas parler d'une chaleur vitale; la chaleur n'est que l'effet, non la cause de la vie.

Mais comment l'eau, matière unique de tous les corps tangibles, se transforme-t-elle dans les corps? La matière, selon Van-Helmont, n'est pas purement inerte; ennemi des abstractions scolastiques, il ne conçoit pas plus l'inertie absolue que le vide absolu. Cependant il ne donne à la matière qu'un rôle tout à fait subalterne; il la considère comme une cause auxiliaire, *coagissante*, non comme une cause *efficiente*. Quelquefois même elle n'est à ses yeux que la substance de l'effet : *materia est ipsissima effectus substantia*. La cause efficiente, celle qui joue le principal rôle dans les productions de la nature, est le principe que nous avons annoncé sous le nom d'*archée;* mais il porte aussi les titres d'*esprit séminal* et *agent séminal*, parce qu'il réside dans les semences, parce qu'il est lui-même une semence vivante.

L'archée est en même temps la vie et la forme des êtres physiques, ou leur forme active, substantielle. Il est produit par la réunion de la *vapeur vitale* (*aura vitalis*) et d'une forme ou *image séminale* (*imago seminalis*). Le premier représente la matière, et la seconde l'esprit. La semence visible n'est que l'enveloppe ou la silique de cette forme séminale, unique source de la fécondité. Les archées sont aussi nombreux que les différentes espèces de corps, soit organisés, soit inorganiques. Il y en a pour les animaux; il y en a pour les végétaux, et d'autres pour les minéraux. Leur aspect est lumineux et a plus ou moins d'éclat, selon qu'on monte ou qu'on descend l'échelle de la création. Ce n'est pas encore tout : dans les êtres vivants, dans l'homme et dans les animaux, il y a un archée pour chaque partie distincte de l'organisme; mais pour maintenir l'ordre et l'unité dans les fonctions, tous les archées particuliers sont placés sous le commandement d'un archée supérieur ou central, qui, avant de diriger le mouvement général de la vie, préside à la génération et détermine la forme de l'animal. Grâce à cette faculté, l'archée, loin de subir la loi de la matière, lui donne la forme et les propriétés dont il a lui-même besoin; en un mot, il se fait son propre corps. Mais il ne faut pas dire, avec quelques historiens de la philosophie, qu'il en est le créateur; il le fabrique avec l'eau, la matière première de toutes les substances tangibles.

Cependant, quelle que soit leur puissance, les archées ne sont pas des êtres libres, capables de prendre par eux-mêmes une détermination;

ils ont donc besoin d'une impulsion ou d'une excitation du dehors, sans laquelle ils resteraient à la fois inactifs et isolés les uns des autres. Cette excitation, ils la reçoivent des *ferments*, ainsi appelés parce qu'ils agissent à la manière du levain qui fait travailler la pâte. Les ferments sont donc les agents éloignés, la cause occasionnelle des phénomènes physiques, tandis que les archées en sont les agents immédiats, la cause efficiente. Van-Helmont distingue un ferment général, inaltérable, immortel, et des ferments particuliers, sujets à la corruption et à la mort. Le premier, créé dès l'origine du monde, a été répandu dans tous les lieux où devaient exister des semences propres à former des corps; et il a même la vertu, en s'unissant avec l'eau, d'engendrer lui-même ces semences que l'archée doit plus tard faire éclore. Il n'est ni substance, ni accident, mais une existence neutre, une simple forme qui ressemble à la lumière, et qu'on appelle souvent du nom de *lumière vitale*. Les ferments particuliers sont, comme les archées, partagés entre tous les corps. Placés dans les corps bruts, ils agissent par le contact de ces corps avec d'autres corps de la même espèce, comme le levain d'où ils tirent leur nom. Dans les corps organisés, ils sont unis à la semence, qu'ils excitent à se développer, et à laquelle ils communiquent un caractère propre, individuel: car ils varient dans chaque espèce autant que les individus : *Fermenta individualiter per species distincta*.

Les archées sont le principe de toute organisation, de toute spécification, de toute forme, soit générale, soit particulière. Les ferments sont les agents excitateurs de ce principe, incapable de commencer l'action par lui-même. Mais il existe, dans la nature physique, un autre phénomène dont il faut chercher la cause : nous voulons parler du mouvement, tant intérieur qu'extérieur. La cause du mouvement ou la force motrice, dans le langage de Van-Helmont, s'appelle le *blas*, sans doute de l'allemand *blasen*, qui veut dire souffler, chasser l'air des poumons, comme qui dirait la *force impulsive*. Pour chaque corps doué de mouvement spontané il y a un blas particulier. Au premier rang il y a le blas des astres, qui les fait mouvoir en cercle et qui agit par ce mouvement sur les corps terrestres; puis vient le blas des hommes. Ce dernier est de deux espèces : l'un naturel, qui agit sans la participation de notre volonté; l'autre libre, qui n'est que la volonté même. Il y a, entre les hommes et les astres, entre le blas des uns et celui des autres, une relation de temps et de signes, qui nous permet de prédire l'avenir, qui explique la divination, les songes prophétiques, les augures, mais qui ne porte aucune atteinte à notre liberté et ne concerne que la partie mortelle de notre existence.

Enfin, au-dessus des principes que nous venons d'énumérer, sont les âmes. Il y a deux espèces d'âmes : l'âme sensitive, commune à l'homme et aux animaux; l'âme intellectuelle, immortelle, ou simplement l'*esprit* (*mens*), qui n'appartient qu'à l'homme. Les végétaux, aussi bien que les minéraux, n'ont qu'un archée, mais point d'âme; leur existence n'est que le développement d'une forme préexistante dans la semence; ils ne sont pas vivants. L'homme n'avait, dans l'origine, qu'un esprit immortel, véritable image du Créateur où se réfléchissaient l'unité, l'harmonie de la nature divine, où toutes les fa-

cultés, unies par l'amour et éclairées de la lumière d'en haut, n'offraient entre elles aucune distinction et encore moins de combat. Mais depuis que l'homme, abusant de la liberté, qui est inséparable de son être, s'est dégradé par le péché, le désordre et la division se sont établis dans sa nature. A son esprit immortel, qui est sa vraie substance, est venue se joindre une âme sensitive ou mortelle, siége de toute passion et de toute erreur. C'est à elle que nous devons de chercher la vérité par le raisonnement, au lieu de la voir comme autrefois par intuition. Elle seule reçoit les atteintes de la maladie, est soumise à l'influence des astres et périt avec le corps. Nous la partageons avec les animaux, car elle est le principe même de la vie animale. Elle commande à l'archée central, dont nous parlions tout à l'heure, comme celui-ci aux archées secondaires. Réunie, pendant la vie, à l'esprit immortel, elle forme un *duumvirat* (*jus duumviratus*), qui a son siége dans l'orifice de l'estomac, tandis que l'archée réside dans la rate. Le cerveau n'est pas le siége de l'âme, mais l'organe de ses perceptions et de la mémoire, et l'agent par lequel elle transmet sa volonté. Toutes ces facultés, en se séparant des organes qui leur obéissent, cesseront de se distinguer les unes des autres; la mort rendra à notre esprit immortel son indépendance et son unité.

On voit clairement que Van-Helmont, en appliquant à toute la nature les idées de vie, de force et de formes préconçues, c'est-à-dire les principes de l'idéalisme et du dynamisme, cherche à sauver le dogme de la création et la liberté humaine. Mais en fuyant un excès il tombe dans un excès contraire. Pour éviter la doctrine de l'identité, qu'il appelle de son véritable nom, et qu'il combat comme une autre forme de l'athéisme; pour mettre le plus d'intervalle possible entre Dieu et la nature, entre la nature et l'homme, il multiplie à l'infini les agents et les principes; il brise arbitrairement, par de chimériques hypothèses, l'unité de la création; il introduit non-seulement la métaphysique dans la chimie, mais la chimie dans la métaphysique. Il a été plus heureux en appelant l'expérience au secours de ses conceptions *à priori*. La méthode expérimentale a produit entre ses mains des résultats féconds. Les historiens modernes de la chimie lui attribuent la découverte du thermomètre à eau, de l'acide sulfurique, de l'acide carbonique, de l'acide nitrique, du deutoxyde d'azote, de l'acidité du suc gastrique, etc.

Les œuvres de Van-Helmont, souvent réimprimées et traduites dans plusieurs langues, ont été publiées pour la première fois, par les soins de son fils, sous ce titre : *Ortus medicinæ, id est initia physicæ inaudita, progressus medicinæ novus, in morborum ultionem ad vitam longam*, in-4°, Amst., 1648 et 1652. L'édition de 1652 (2 tomes en 1 vol. in-4°), publiée par L. Elzevir, est la meilleure.—On consultera utilement sur Van-Helmont la notice de Ritter, dans le tome x, c. 8 de son *Histoire de la philosophie*, et deux excellents articles publiés par M. Chevreul, dans le *Journal des savants*, février et mars 1850.

VAN-HELMONT (François-Mercure), le fils du précédent, naquit probablement à Vilvorde, en 1618. Non content d'étudier comme son père la médecine et la chimie, il s'exerça, dès sa jeunesse, dans tous

les arts et dans plusieurs métiers. Il savait peindre, graver, tourner, tisser de la toile et même faire des chaussures. Un jour, il lui prend fantaisie d'apprendre la langue des bohémiens; il se joint à une de leurs bandes et se met à courir avec eux une partie de l'Europe. En 1662, il est à Rome, où, par suite de quelques propos inconsidérés en faveur de la métempsychose, il se fait arrêter par l'inquisition. Rendu, peu de temps après, à la liberté, il se rend à Manheim, en 1663, près de l'électeur Charles-Louis, à Sulzbach, en 1666, et prend part, avec Knorr de Rosenroth, à la publication de la *Cabbala denudata*, qui joue un si grand rôle dans les systèmes alchimiques. Il visite ensuite la Hollande et l'Angleterre, et après avoir passé quelques années dans ce dernier pays, près de la comtesse de Cannoway, son disciple et la sœur du chancelier Finch, il retourne en Allemagne, et meurt en 1699, âgé de quatre-vingt-un ans, dans un faubourg de Berlin. Il se vantait d'avoir trouvé l'elixir de vie et la pierre philosophale.

Au lieu du mysticisme de Jean-Baptiste, corrigé par l'expérience et par un vif sentiment de la liberté et des facultés morales de l'homme, nous ne trouvons chez François-Mercure qu'un illuminisme sans règle, dégénérant en panthéisme. Il veut, comme il le dit lui-même dans la préface des œuvres de son père, embrasser tout entier, depuis la base jusqu'au faîte, le *saint art*, l'*arbre de la vie*, c'est-à-dire la science mystique; il veut voir toutes choses dans leur essence, dans leur principe commun. Aussi, pour qu'on ne se méprenne pas sur le but de ses recherches, prend-il le nom de *philosophe par l'unité* (*philosophus per unum in quo omnia*), comme son père avait pris celui de *philosophe par le feu*. En effet, toute sa doctrine se réduit à un mélange assez informe des dogmes chrétiens avec le système de la kabbale. Il admet la création, mais une création éternelle, sans commencement ni fin, et qui n'est pas autre chose, au fond, qu'une émanation. La substance de tous les êtres est la même, *unica nimirum substantia sive entitas*, et il n'y a que les modes qui diffèrent. Toute la nature est vivante, tout corps est animé et toute âme a un corps. L'âme, c'est la lumière; le corps, ce sont les ténèbres. Mais ce qui est lumière à un certain degré, devient ténèbres à un degré supérieur, et ce qui est ténèbres se change en lumière à un point de vue opposé. Les ténèbres n'étant qu'une négation, c'est-à-dire un moindre degré de lumière, la matière un moindre degré d'esprit, il en résulte que tout est esprit, que tout est lumière; que la vie de la nature consiste en une suite de transformations de l'unique substance; que la vie de l'âme ne peut s'expliquer que par la métempsychose. A ce dogme, consacré aussi par la kabbale, François-Mercure rattachait cette idée de son père, que l'âme se fabrique le corps dont elle a besoin. Ainsi, une âme dégradée par les passions brutales se fait, après cette vie, un corps de bête. Celle qui a vécu saintement se fait un corps angélique. Il n'y a point de déchéance absolue ; car il y a une limite nécessaire dans les ténèbres ou dans le mal. Toute âme arrivée à cette limite se relève et se régénère. L'originalité ne manque pas moins à toutes ces opinions que la solidité.

Van-Helmont s'est aussi occupé du langage. Il croyait avoir démontré que l'hébreu est la langue naturelle de l'homme, celle que tout homme

parlerait s'il n'était corrompu par la société, et que tous ses caractères représentent si fidèlement la position où doivent se trouver les organes pour les prononcer, qu'un sourd-muet pourrait les articuler à la première vue. C'est même à cette idée qu'il a consacré son premier ouvrage : *Alphabeti vere naturalis, hebraici, brevissima delineatio, quæ simul methodum suppeditat juxta quam, qui surdi nati sunt, sic informari possunt, ut non alios solum loquentes intelligant, sed et ipsi ad sermonis usum perveniant*, in-12, Sulzbach, 1667. Les autres ouvrages de Van-Helmont sont : *Opuscula philosophica quibus continentur principia philosophiæ antiquissimæ et recentissimæ*, etc., in-12, Amst., 1690 ; — *Seder Olam, sive Ordo sæculorum, historica enarratio doctrinæ*, in-12, ib., 1693 ; — *Quædam præmeditatæ et consideratæ cogitationes super quatuor priora capita libri primi Moïsis*, in-8°, ib., 1697. — On peut consulter sur ce philosophe, Reimmann, *Historia universalis atheismi*, in-8°, Hildesheim, 1725; et Adelung, *Histoire de la folie humaine*, t. IV, p. 294 et suiv, (allem.).

VANINI. Son vrai nom, tel qu'il est écrit dans les archives de l'ancien Parlement de Toulouse, était *Ucilio*, et son prénom Pompeio; mais il y substitua, par une fantaisie digne de cette époque, ceux de Jules César, afin d'exprimer son désir, disent les mémoires du temps, de conquérir la France à la vérité comme le dictateur romain avait autrefois conquis la Gaule. Né à Taurisano, près de Naples, vers 1584, puisqu'il affirme avoir trente ans en 1516, au moment où il publie ses *Dialogues sur Naples*, il étudia successivement à Naples et à Padoue, puis se mit à parcourir tous les pays et toutes les villes de l'Europe où la philosophie était cultivée, la Hollande, la Belgique, l'Angleterre, Genève, Lyon, Paris, vivant comme il pouvait, donnant des leçons sur toutes choses, principalement sur la médecine, la philosophie et même la théologie; car il a dû entrer dans les ordres, comme le fait supposer un passage des *Dialogues* où il assure avoir fait autrefois des sermons. Enfin il se rendit à Toulouse, où son esprit plein de vivacité, ses dehors aimables, son immense érudition, son éloquence, lui valurent d'abord de très-grands succès et attirèrent à son enseignement de nombreux élèves ; même le premier président du Parlement, Lemazuyer, lui donna un appartement dans son hôtel et lui confia l'éducation de ses enfants. Mais bientôt accusé, par la rumeur publique, de professer l'athéisme, il fut poursuivi pour ce crime devant le Parlement, et, sur le réquisitoire du conseiller Catel, condamné à être brûlé vif après avoir eu la langue coupée. Cette exécrable sentence, prononcée le 9 février 1619, après un procès de six mois, fut exécutée immédiatement avec une cruauté dont les détails font frémir d'horreur.

Vanini n'a laissé que deux ouvrages, bien qu'à tort ou à raison il s'en attribue beaucoup d'autres. L'un s'appelle *Amphithéâtre de l'éternelle Providence ; Amphitheatrum æternæ Providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos, auctore Julio Cæsare Vanino, philosopho, theologo ac juris utriusque doctore*, in-12, Lyon, 1615. L'autre, habituellement cité sous le nom de *Dialogues sur la nature*,

parce que c'est un traité de physique, rédigé sous forme de dialogues, a pour véritable titre : *Quatre livres sur les secrets admirables de la nature, reine et déesse des mortels : Julii Cæsaris Vanini, Neapolitani, etc., de admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, libri quatuor*, in-12, Paris, 1616. Entre ces deux écrits, qui se suivent à une année de distance, on remarque une différence énorme, pour ne pas dire une opposition complète. Le premier, dédié au duc de Taurisano, ambassadeur d'Espagne auprès du saint-siége, et revêtu de toutes les approbations officielles, respire partout une orthodoxie sévère et une soumission absolue à l'Église, en même temps qu'il défend, au nom de la raison, la Providence, la liberté, la responsabilité humaine. Le second, dont le titre seul est déjà presque un cri de révolte, nous représente le monde comme un être éternel, vivant de sa propre vie, un dieu, et, à ces doctrines, qui rendent évidemment inutile l'intervention d'un créateur, ajoute des maximes d'une morale relâchée et même licencieuse. Mais l'auteur le déclare lui-même (*Dialogues*, p. 428), celui-là n'est qu'un masque, et les *Dialogues* seuls contiennent sa véritable pensée. Cependant nous allons essayer de les analyser rapidement l'un et l'autre.

L'*Amphithéâtre* se divise en cinquante chapitres ou *exercices*, dans lesquels, après avoir établi l'existence et la nature de Dieu, après avoir déterminé l'idée et donné les preuves de la providence, après avoir reconnu deux espèces de providence, l'une générale et l'autre spéciale, Vanini discute les objections que soulèvent ces doctrines ; il réfute les arguments de Diagoras, de Protagoras et de leurs modernes imitateurs contre l'existence de Dieu ; il résout les difficultés que Cicéron élève sur la conciliation de la liberté humaine avec la divine Providence ; il attaque le matérialisme des épicuriens et le fatalisme de de l'école stoïcienne. Partout il se montre l'adversaire des philosophes scolastiques, de Cicéron et de Platon, reprochant aux premiers leur ignorance, au second ses déclamations, et au dernier des rêveries de vieille femme : *anilibus fere platonicis deliriis et insomniis*. Il ne reconnaît pour maître qu'Aristote, interprété par Pomponace et par Averrhoès. Aussi Dieu est-il conçu par lui non pas comme la cause ou le principe moteur de l'univers, mais comme la substance éternelle et infinie, comme l'être des êtres ; et, rejetant absolument la preuve par le mouvement, il le dépouille, en quelque façon, de l'activité que cet argument suppose, et est conduit à en donner cette définition équivoque : « Enfin il est tout, au-dessus de tout, hors de tout, en tout, à côté de tout, avant tout, après tout, et tout entier. » Quant à l'immortalité de l'âme, il se montre le digne disciple de Pomponace. Il ne croit à l'immortalité de l'âme que parce que le corps doit ressusciter ; et il ne croit à la résurrection des corps que sur la foi de l'Ecriture. « J'avoue ingénument, dit-il (exerc. 27, p. 163-164), que l'immortalité de l'âme ne peut être démontrée par des principes naturels ; c'est un article de foi, puisque nous croyons à la résurrection de la chair. Le corps, en effet, ne ressuscitera pas sans l'âme.... Moi donc, chrétien et catholique, si je ne l'avais appris de l'Eglise, qui nous enseigne certainement et infailliblement la vérité, j'aurais de la peine à croire à l'immortalité de l'âme. » En revanche, il parle très-bien de la liberté, qu'il

démontre contre les stoïciens, et par laquelle il renverse cette proposition d'Aristote, que Dieu agit nécessairement; car si tout est nécessaire dans le monde, la volonté humaine n'est pas libre.

Ainsi, tous les dogmes essentiels, s'ils ne sont pas très-bien défendus, sont du moins toujours respectés dans ce livre; et l'auteur a soin, quand il les abandonne au nom de la philosophie, de les placer sous la sauvegarde de la religion. Il en est autrement des *Dialogues sur la nature:* là, dans le langage comme dans la pensée, plus de réticences ni de réserve. Des quatre livres dont l'ouvrage se compose, le premier traite du ciel et de l'air, le second de l'eau et de la terre, le troisième de la génération des animaux, le quatrième de la religion des païens. Pour toutes ces questions, comme pour celles qui font le sujet de l'*Amphithéâtre,* Vanini se montre un disciple enthousiaste d'Aristote et du philosophe de Bologne; mais il est loin de se renfermer dans les limites de la physique. A la faveur du dialogue, dont les personnages sont l'auteur lui-même désigné sous le nom de Jules César, et un de ses amis et de ses admirateurs, appelé Alexandre, il aborde tous les problèmes. En religion et en philosophie, il se montre sceptique et railleur. « Les enfants, dit-il, qui naissent avec l'esprit faible, sont par là d'autant plus propres à devenir de bons chrétiens. » Il nie que l'intelligence puisse mouvoir la matière, et l'âme le corps. C'est, au contraire, la matière qui donne l'impulsion à l'intelligence, et le corps à l'âme. Par conséquent, Dieu n'est pas l'auteur du monde; le monde est éternel et se suffit à lui-même. Mais, s'il en est ainsi, sur quoi repose la foi en Dieu, et à quoi sert-elle? Aussi Vanini, quand il parle de l'homme et de la conduite qu'il doit tenir, s'exprime-t-il de la même manière que si Dieu n'existait pas. Son interlocuteur lui demandant son sentiment sur l'immortalité de l'âme, il répond (p. 492): « J'ai fait vœu à mon Dieu de ne pas traiter cette question avant d'être vieux, riche et Allemand. » — « Nos vertus et nos vices, dit-il ailleurs (p. 348), dépendent des humeurs et des germes qui entrent dans la composition de notre être. » Il les fait aussi dépendre du climat, de la constitution atmosphérique, et surtout de l'influence des astres. En conséquence, notre seule loi est de suivre nos penchants, de nous abandonner aux plaisirs et aux plus enivrants de tous, qui sont ceux de l'amour. La licence du langage, comme nous le disions tout à l'heure, ne le cède pas à celle de la pensée, et même la surpasse quelquefois. Ce que l'auteur raconte de lui-même, et c'est un sujet sur lequel il s'étend beaucoup, donne le droit de croire que ses habitudes et ses mœurs étaient d'accord avec ses opinions.

Vanini, soit comme homme, soit comme philosophe, n'a donc aucun droit à l'estime de la postérité; il n'est digne que de la pitié par la fin lamentable de sa courte existence, et par l'outrage que reçurent dans sa personne les saintes lois de l'humanité.

Tous les documents qu'on peut consulter sur Vanini sont indiqués dans le brillant travail que M. Cousin a consacré à ce philosophe, en tête des *Fragments de philosophie cartésienne,* in-12, Paris, 1845, et dont cette notice n'est qu'un résumé exact. X.

VATTEL (Emmeric DE) naquit à Couret, dans la principauté de

Neuchâtel, en 1714; suivit les cours des universités de Bâle et de Genève; fut nommé, en 1746, conseiller de légation à Dresde; passa ensuite quelques années à Berne, comme ministre de l'électeur de Saxe, Auguste III; fut rappelé en 1758 à Dresde, avec le titre de conseiller intime, et mourut à Neuchâtel en 1766. De Vattel a laissé plusieurs écrits philosophiques, entre autres des *Mélanges*, des *Loisirs philosophiques* et une *Défense du système leibnitien contre les objections et les imputations de M. Crousaz, contenues dans l'examen de l'Essai sur l'homme*, de Pope, in-8°, Leyde, 1741; mais il est connu surtout comme l'auteur du *Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, imprimé pour la première fois à Neuchâtel, en 1758, 2 vol. in-4° et 3 vol. in-12. Cet ouvrage, qui a eu jusqu'à dix ou douze éditions, et a été traduit dans plusieurs langues, a obtenu parmi les diplomates du XVIIIe siècle le même succès que le *Droit de la paix et de la guerre* parmi ceux du XVIIe. De Vattel est cependant bien éloigné de l'originalité et de l'immense érudition de Grotius. Il n'a guère fait que reproduire, sauf quelques points particuliers, sous une forme plus claire et plus attachante, le grand ouvrage de Wolf sur le droit des gens. Aussi lui est-il arrivé, comme à son maître, de confondre souvent le droit des gens avec le droit politique, et de s'en tenir à des maximes générales dont il est très-difficile de faire l'application aux contestations qui s'élèvent entre les peuples. Mais il lui reste le mérite d'avoir propagé dans la science du droit des principes de liberté et de justice encore très-contestés à cette époque. C'est ainsi qu'il repousse l'idée, acceptée par Wolf, des *royaumes patrimoniaux*, où le pouvoir et la propriété même du pays se transmettent comme un héritage de père en fils. Il ne reconnaît pas d'autre souveraineté que celle de la société, et, au lieu de s'appuyer, comme son maître, sur l'idée d'une république universelle, il invoque la liberté absolue des nations. La nation, selon lui, est une personne morale, délibérante, et prenant des résolutions en commun. « Cette nation, ajoute-t-il, demeure toujours libre et indépendante, malgré l'établissement d'une autorité publique; elle doit choisir la meilleure constitution; elle peut la former et la réformer elle-même, et changer le gouvernement à la pluralité des voix. » Elle peut adopter la république ou la monarchie héréditaire; mais, en se décidant pour cette dernière forme de gouvernement, elle n'y est pas liée pour toujours; elle peut changer l'ordre de succession au trône, et décider toutes les questions qui s'y rapportent. La nation étant seule en jeu dans la vie politique, les guerres se font de nation à nation et non plus de souverain à souverain; par conséquent, tous les citoyens sont obligés d'y contribuer, soit de leurs personnes, soit de leur argent; tout privilége est une iniquité. Avec le principe de la souveraineté du peuple, de Vattel défend aussi la liberté de conscience comme le plus sacré de tous les droits. Il reconnaît à l'Etat le droit d'intervenir en matière de religion, non pour imposer des dogmes et décider des questions de théologie, mais dans l'intérêt de la liberté de conscience et pour maintenir sa propre autorité contre les usurpations de la puissance spirituelle. On peut dire cependant que, sur plusieurs points, de Vattel a exagéré les droits de l'Etat et sacrifié la liberté individuelle.

Quoique moins absolu et moins chimérique, il a beaucoup de ressemblance avec Rousseau.

Une des meilleures éditions du *Droit des gens* est celle de M. Hoffmanns, précédée d'un discours de Mackintosh, traduit en français par Royer-Collard, 3 vol. in-8°, Paris, 1835.— Une autre édition du *Droit des gens, illustrée de questions et d'observations, par le baron de Chambrier d'Oleires, avec des annexes nouvelles de Vattel et de Sulzer, et un Compendium bibliographique par M. le comte d'Hauterive*, a été publiée en 1839, 2 vol. in-8°, Paris. — De Vattel a publié aussi, sur la fin de sa vie, comme un appendice de son grand ouvrage, des *Questions de droit naturel* ou *Observations sur le traité de la nature*, par Wolf, in-12, Berne, 1762.

VAUVENARGUES (Luc de Clapiers, marquis de), issu d'une ancienne famille de Provence, naquit à Aix le 10 août 1715. Après avoir reçu une éducation très-incomplète, il entra au service, en 1734, à l'âge de dix-huit ans, fit les campagnes d'Italie et d'Allemagne, assista à la retraite de Prague et revint en France, en 1743, ruiné de santé et de fortune, avec le grade de capitaine. Mécontent d'une carrière qui ne convenait ni à ses goûts, ni à la faiblesse de sa constitution, ni à la médiocrité de ses ressources, il demanda un poste dans la diplomatie, et avait quelque espérance de réussir, quand de cruelles infirmités, occasionnées par une petite vérole, l'enchaînèrent pour toujours sur son lit. C'est alors que, se réfugiant tout entier dans la méditation et dans l'étude, il rédigea, dans les rares intervalles que lui laissait la souffrance, ces nobles pensées qui ont immortalisé son nom. Il mourut à trente ans, plus jeune que Pascal, et, ne craignons pas de le dire, plus touchant et plus calme, laissant l'exemple d'un sage qui, du sein de la douleur, bénit la vie. Voltaire, qui l'aimait tendrement, et qui seul, avec Marmontel, visitait sa retraite, le peint dans ces mots : « Je l'ai toujours vu le plus infortuné des hommes et le plus tranquille. »

Vauvenargues est un moraliste, non un philosophe. Il observe la vie humaine dans un intérêt pratique, pour savoir ce qu'elle vaut et quel parti l'on en peut tirer; il n'aspire pas à un système; il ne se pique pas de suivre dans ses réflexions une méthode savante. Mais, de tous les moralistes, c'est sans contredit celui qui a le plus l'esprit philosophique et qui voit le plus clair dans notre nature. Il ne s'arrête pas, comme Labruyère, à la surface, se bornant à peindre des caractères, des traits, des effets particuliers, sans remonter à aucune cause générale. Il ne s'attache pas, comme La Rochefoucauld, au petit côté de la vie, la peignant méprisable pour avoir le droit de la mépriser, et se vengeant par des épigrammes des mécomptes qu'il y a recueillis. Il a plus de ressemblance avec Pascal, à qui Voltaire ose le comparer. Il descend, ainsi que lui, dans les profondeurs de l'âme, avec un cœur ému et passionné pour la vérité; mais, au lieu de ne chercher que la contradiction et le désordre, preuves de notre déchéance, il nous réconcilie avec nous-mêmes, il nous relève à nos yeux, en montrant qu'il y a en nous une faculté du bien, du vrai et du beau, à laquelle toutes les autres obéissent, et qui compose le fond de notre nature. Cette faculté n'est pas la raison, qui, dans l'esprit de Vauvenargues, n'obtient que le se-

cond rang; c'est le sentiment, l'instinct moral, le *cœur*. « Les grandes pensées viennent du cœur. » — « Le bon instinct n'a pas besoin de la raison; mais il la donne. » — « L'esprit est l'œil de l'âme, non la force; la force est dans le cœur. » Cette puissance du sentiment se révèle de bonne heure à Vauvenargues, par la raison qu'elle est en lui et qu'elle tient la première place parmi ses facultés. La *Méditation sur la foi et la prière* en sont les premiers effets; car, bien qu'ils trahissent l'imitation de Pascal, et que la forme y tienne peut-être plus de place que le fond, il est impossible, sur la parole de Voltaire, de ne voir dans ces deux morceaux qu'une gageure, ayant pour but de démontrer que, sans avoir la foi, on en peut parler le langage. Dans d'autres écrits de jeunesse, le *Traité sur le libre arbitre*, la *Réponse à quelques objections*, le *Discours sur la liberté*, et la *Réponse aux conséquences de la nécessité*, Vauvenargues va bien plus loin : il est sur le chemin du mysticisme, entre Pascal et Malebranche, tout prêt à sacrifier la liberté à la grâce.

La liberté ou la volonté, selon lui, c'est tantôt la faculté de suivre nos désirs et tantôt le désir même, « le désir qui n'est point combattu, qui a son objet en sa puissance, ou qui du moins croit l'avoir. » Or, d'où nous vient le désir? Il nous vient de Dieu, il est la loi de Dieu; il est l'amour qui nous incline naturellement vers le bien. Donc, nous sommes toujours et tout entiers dans la main de Dieu; et c'est par là, ajoute Vauvenargues, en nous rappelant jusqu'aux expressions de Malebranche, « que nous pouvons nous promettre une sorte de perfection dans le sein de l'être parfait. » Mais cette action naturelle du Créateur sur la créature ne lui suffit pas : il arrive souvent que nos désirs se combattent, et que notre vrai bien, vers lequel nous sommes inclinés par une volonté générale, est dérobé à notre vue par des biens particuliers, plus immédiatement sentis; alors il n'y a d'espérance pour nous que dans cette *grâce victorieuse qui soumet sans combat*, c'est-à-dire dans la grâce efficace du jansénisme.

Ces réminiscences du XVIIe siècle, fruit d'un long commerce avec les écrivains de cette époque, furent bientôt emportées par l'esprit nouveau. Aussi allons-nous trouver le philosophe, le libre penseur, dans les deux principaux ouvrages de Vauvenargues, ceux qu'il publia lui-même en 1746, un an avant sa mort : l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* et les *Maximes*.

Le but que Vauvenargues se propose dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* est complétement opposé à celui que poursuit Pascal dans ses *Pensées*. Nous avons dit que Pascal veut nous montrer les contradictions de la nature humaine; Vauvenargues veut les faire disparaître, et semble prendre à tâche de justifier d'avance cette proposition qu'on lit dans ses *Maximes* : « Il n'y a pas de contradictions dans la nature. » Mais les résultats ne répondent pas à son but, et l'on peut lui appliquer ici ce qu'il dit ailleurs de l'esprit de l'homme en général : « Il est plus pénétrant que conséquent, et embrasse plus qu'il ne peut lier. » L'ouvrage se divise en trois livres, dont le premier traite des *qualités* de l'esprit; le second, des *passions*; et le troisième, des *vertus*, ou des principes du bien et du mal moral. Malgré cette apparente régularité dans le plan, l'unité manque complétement dans

l'exécution; les différents sujets que l'auteur passe en revue n'ont presque aucun lien entre eux, et sont traités généralement avec plus de finesse et d'esprit que de profondeur. Nous citerons cependant quelques pensées où se révèle le caractère dominant de Vauvenargues. « Le goût, dit-il, est une aptitude à bien juger des objets du sentiment. Il faut donc avoir de l'âme pour avoir du goût. » Parmi les passions, il élève surtout l'amour de la gloire. Dans l'amour proprement dit il reconnaît un amour pur qui vient de l'âme et qui la cherche, pour qui la beauté physique n'est qu'une image de celle qui se cache à nos sens. La vertu consiste à sacrifier son intérêt particulier à l'intérêt général; le vice, c'est le contraire. Le vice, quoi qu'en disent certains politiques, n'est donc jamais utile à la société; car tout ce qu'on fait par certains vices qui alimentent le luxe, on le ferait bien mieux par la vertu. A ces pensées se rattache un morceau intitulé *On ne peut être dupe de la vertu.* « On ne peut être dupe de la vertu, s'écrie Vauvenargues : ceux qui l'aiment sincèrement y goûtent un secret plaisir et souffrent à s'en détourner. » Nous devons également mentionner ici les fragments *sur le Pyrrhonisme, sur la nature de la coutume, sur la certitude des principes,* où Vauvenargues établit contre Pascal qu'il y a des principes évidents par eux-mêmes, qui s'imposent à nous par leur propre autorité, et qui viennent de la nature, non de la coutume. « Toute coutume, dit-il, suppose antérieurement une nature; toute erreur, une vérité. »

Mais lorsqu'on parle de Vauvenargues on ne songe guère qu'à un seul de ses écrits : les *Réflexions et Maximes.* C'est là, en effet, qu'il se recueille, qu'il se montre tout entier, et qu'est son véritable titre de gloire. Le sentiment, comme nous l'avons dit, y tient la première place, mais sans exclure la raison. « La raison et le sentiment se conseillent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu'un des deux et renonce à l'autre, se prive inconsidérément d'une partie des secours qui nous ont été accordés pour nous conduire. » Ni le sentiment ni la raison ne sont incompatibles avec l'amour-propre, c'est-à-dire l'amour de soi. « Est-il contre la raison ou la justice de s'aimer soi-même? Et pourquoi voulons-nous que l'amour-propre soit toujours un vice? » Vauvenargues a très-bien compris que l'individu est nécessairement compris dans le bien général, et qu'en poursuivant l'un, on ne peut oublier l'autre. C'est ce qui lui fait dire : « L'utilité de la vertu est si manifeste, que les méchants la pratiquent par intérêt. » Prenant encore ici le contre-pied de Pascal et du mysticisme, il ne permet pas à l'homme de se réfugier en lui-même et d'anticiper, en quelque sorte, par de stériles contemplations, sur la mort; il veut qu'il vive, il veut qu'il agisse. « La pensée de la mort nous trompe, dit-il, car elle nous fait oublier de vivre. » Or, la vie, pour lui, c'est l'action. « Le feu, l'air, l'esprit, la lumière, tout vit par l'action. De là la communication et l'alliance de tous les êtres; de là l'unité et l'harmonie dans l'univers.... » — « L'homme ne se propose le repos que pour s'affranchir de la sujétion et du travail; mais il ne peut jouir que par l'action et n'aime qu'elle. » Admettant que l'homme est né pour agir, Vauvenargues ne pouvait condamner les passions, qui sont le principal ressort de notre activité. « La plus fausse de toutes les philosophies est celle qui, sous

prétexte d'affranchir les hommes des embarras des passions, leur conseille l'oisiveté, l'abandon et l'oubli d'eux-mêmes. » — « Aurions-nous cultivé les arts sans les passions? et la réflexion toute seule nous aurait-elle fait connaître nos ressources, nos besoins? » Mais il y a deux espèces de passions : de grandes et de petites; et c'est aux grandes que Vauvenargues s'adresse, à la plus grande de toutes : à l'amour de la gloire. « Si les hommes, dit-il, n'avaient pas aimé la gloire, ils n'auraient ni assez d'esprit, ni assez de vertu pour la mériter. » Quoi qu'on fasse pour la gloire, jamais ce travail n'est perdu s'il tend à nous en rendre dignes. » Le même sentiment se présente sous mille formes, soit dans les *Maximes*, soit dans les *Discours sur la gloire*, soit dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain;* il est, pour Vauvenargues, une sorte de religion; et cependant avec quelle touchante résignation il accepte l'obscurité! « On doit se consoler de n'avoir pas les grands talents, comme on se console de n'avoir pas les grandes places. On peut être au-dessus de l'un et de l'autre par le cœur.»

Cette réhabilitation de la vie, de l'action, de la raison, de la gloire, fait de Vauvenargues un des promoteurs les plus résolus de l'esprit du XVIIIe siècle; mais sur d'autres points il s'en sépare. Il repousse de toutes ses forces le scepticisme et l'épicurisme. Il croit que le savoir, quand il n'est pas uni au bon sens et dirigé vers un noble but, a plus de dangers que l'ignorance. Il n'admet ni la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, ni l'égalité naturelle des hommes. « Les hommes, dit-il (*Discours sur les mœurs du siècle*), n'ont jamais échappé à la misère de leur condition. » — « L'inégalité des conditions est née de celle des génies et des courages. » — « Le projet de rapprocher les conditions a toujours été un beau songe. La loi ne saurait égaler les hommes malgré la nature. » Il n'ajoute pas plus de foi à la puissance des institutions pour faire disparaître les abus de l'autorité; mais il est de son temps pour l'amour qu'il porte à la liberté. « La guerre, dit-il, n'est pas si onéreuse que la servitude. » — « La servitude abaisse les hommes jusqu'à s'en faire aimer. » Enfin, si Vauvenargues n'est pas resté fidèle jusqu'à la fin de sa vie à l'ardente foi de sa jeunesse, du moins le voyons-nous toujours respectueux envers elle. Le raisonnement qu'il met dans la bouche d'un incrédule mourant en est la preuve. Dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, à propos de la sanction que la religion promet à la morale (liv. III, c. 43), il se sert de ces mots : « La religion, qui répare le vice des choses humaines.... » Enfin, dans une de ses *Maximes* (la 202e), il nomme l'*Etre des êtres*, non pas comme une hypothèse, mais comme une vérité dont il est convaincu. Enfin, quelle que soit la profondeur de Vauvenargues, quels que soient son originalité et son bon sens, c'est moins par ces qualités qu'il nous impose que par son élévation, et par la conviction où nous sommes que cette élévation est dans ses sentiments. Il est pour nous la preuve vivante de la plus belle de ses maximes : « Les grandes pensées viennent du cœur. »

Les œuvres de Vauvenargues ont eu plusieurs éditions, dont la plus complète est celle de 1821, Paris, 3 vol. in-8°.

VÉRITÉ. *Voyez* ÉVIDENCE, CERTITUDE.

VERTU, VICE. Le mot *vertu* (*virtus*, de *vir*, homme; ἀρετή, de ἄρης, Mars, la guerre), ne signifiait dans l'origine que le courage, la qualité qui distingue l'homme de la femme, et qui se montre surtout dans la guerre. Puis, comme il faut aussi de la force et du courage pour résister à la passion, à la tentation du mal, on a désigné sous le même nom la pratique habituelle du bien : car, pour mériter le titre de *vertueux*, ce n'est pas assez d'un petit nombre de bonnes actions, il faut que nous ayons acquis la qualité, c'est-à-dire la force nécessaire pour préférer toujours le bien au mal. C'est cette force fixée en nous par l'habitude, que l'on appelle vertu. L'habitude contraire, celle de céder à la faiblesse qui nous porte vers le mal, se nomme le *vice*. Le vice est si bien une faiblesse changée en habitude, qu'il peut exister en l'absence même de la passion qui nous avait séduits d'abord. Les noms de *vice* et de *vertu* emportent donc toujours l'idée d'une lutte; ils ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres que le bien et le mal se disputent, et qui ne peuvent se donner au premier qu'au prix d'une victoire, et au second que par une défaite.

La vertu est nécessairement une comme le bien. Cependant, comme l'idée du bien peut se présenter à notre esprit sous plusieurs rapports d'où résultent plusieurs classes de devoirs, on a aussi distingué plusieurs vertus, et même plusieurs classes de vertus. La plus ancienne et la plus célèbre de ces divisions est celle des quatre vertus *cardinales* (*Voyez* ce mot). Pour les règles et les fondements de la vertu, *voyez* les mots Bien, Devoir, Morale.

VICO (Jean-Baptiste), jurisconsulte, historien et critique, appartient à la philosophie à un double titre, comme l'un des fondateurs de la philosophie de l'histoire, et aussi comme un des adversaires sensés et modérés de l'école cartésienne.

Nous avons peu de chose à dire sur sa vie, une des plus laborieuses et des plus malheureuses que connaisse la biographie des savants modernes. Né à Naples en 1668, il n'en sortit jamais, et y mourut en 1744. Fils d'un pauvre libraire, de bonne heure obligé de soutenir une nombreuse famille, il fut pendant neuf ans précepteur des neveux d'un évêque d'Ischia, pendant quarante ans professeur de rhétorique à l'université de Naples. Malgré de vastes connaissances, il échoua en concourant pour une chaire de droit qui lui eût procuré de l'aisance et de l'éclat. Les tortures de l'indigence se mêlèrent aux soucis que lui donnèrent les maladies de ses enfants et ses propres infirmités. Après avoir traîné une existence obscure et ingrate, il mourut d'un ulcère à la gorge, au moment où le roi de Naples, s'apercevant enfin de son rare mérite, venait de le nommer son historiographe. En dépit de tant d'épreuves, Vico garda toujours le courage d'un sage chrétien et un fervent culte pour les lettres et la science. Cette double foi lui permit de composer une foule d'écrits variés, en vers comme en prose, et d'espérer fermement dans la justice et de Dieu et de la postérité. Celle-ci, tant en Italie qu'en Europe, fut lente à reconnaître la véritable valeur, soit de l'écrivain, soit du penseur. Plus d'un demi-siècle seulement après la mort de Vico, ses œuvres et son nom commencèrent à exciter l'attention générale et, parfois même,

l'admiration publique. Herder, F.-A. Wolf et Gœthe le recommandèrent aux Allemands, qui, en 1822, eurent une traduction de son principal ouvrage. Cinq ans plus tard la France apprit à le connaître par une version réduite de M. J. Michelet. En 1837, enfin, M. J. Ferrari publia à Milan, en sept volumes, une édition complète et exacte de ses écrits en prose, édition à laquelle, dix-huit ans auparavant, le marquis de Villa-Rosa avait préludé par un recueil d'opuscules en quatre volumes.

Le style de Vico, pour la langue latine comme pour l'italien, est marqué d'un caractère de vigueur et d'originalité dû à sa profonde connaissance des auteurs romains et à l'étroite familiarité où il vivait avec le génie alors négligé de Dante. Cet avantage n'exclut pas cependant d'assez graves inconvénients, tels qu'une concision abrupte, une obscurité de terminologie et une certaine inhabileté pour la composition et l'expression qui n'est que trop ordinaire aux érudits et aux métaphysiciens.

Nourri de l'étude de la philosophie ancienne, particulièrement de celle de Platon; versé dans tous les monuments de la jurisprudence romaine, textes et commentaires; pénétré et comme animé du génie poétique de l'antiquité, mais surtout doué au suprême degré du talent de généraliser les idées et de les retrouver au fond des événements et des faits en apparence les plus disparates, Vico conçut le projet de fonder une philosophie de l'histoire toute nouvelle. Cette philosophie, il tentait en même temps de l'opposer à ce qu'il appelait les excès du cartésianisme.

Les reproches que Vico adressait aux cartésiens étaient presque tous fondés. Il avait sans doute tort de comparer le philosophe débutant par le *Cogito, ergo sum*, au Sosie de Plaute s'écriant :

> Si tergum cicatricosum, nihil hoc simili est similius.
> Sed quum *cogito, equidem* certo idem *sum* qui semper fui!

Lui-même, d'ailleurs, avouait que Descartes avait affranchi l'esprit humain en le rappelant à sa pensée propre, en le forçant de prendre la raison éclairée par la conscience pour règle de ses jugements. Mais il avait raison d'exiger des métaphysiciens qu'ils tiennent compte aussi des traditions de l'histoire, des manifestations de la vie sociale et pratique; qu'ils tempèrent et qu'ils complètent les résultats de la spéculation privée par les données de l'expérience générale et traditionnelle. En s'isolant trop de ses semblables, le métaphysicien finit par ne plus connaître le monde, où il prétend néanmois introduire ensuite et appliquer ses idées, ses inventions, ses romans. Qu'au *criterium* personnel il unisse le *criterium* historique et social, c'est-à-dire le sens commun, cette expression de l'autorité uniquement propre au genre humain, et il exercera sur les esprits une double influence. Au surplus, ce qui choque Vico, pour le moins autant que le dédain de l'histoire et du langage, c'est l'emploi uniforme de la méthode géométrique. Vouloir tout assujettir à ce formalisme mathématique, c'est revenir, après l'avoir si victorieusement attaquée, à la scolastique et à son ordre apparent et stérile. Selon la diversité des choses, suivons des voies diverses, des procédés ici physiques, là historiques, ailleurs

géométriques, le plus souvent moraux et religieux. La science, en définitive, n'a-t-elle pas le même but que le droit et la religion? ne se rapporte-t-elle pas à Dieu et à la famille humaine? n'a t-elle pas, aussi bien que les institutions positives de la société, pour fin et pour tâche, de travailler à l'éducation du genre humain, à cette éducation pour laquelle la Providence se sert d'instruments très-variés, sans doute, mais tous également dignes des regards de la science? Les cartésiens, en ne voulant savoir *que ce qu'Adam avait su*, en s'obstinant à ne dater que d'eux-mêmes le vrai commencement de la philosophie, conçoivent donc celle-ci d'une manière trop abstraite, trop étroite, et l'éloignent de son objet le plus important, la société et la Providence. Aussi Vico leur préfère-t-il Platon, Tacite et Bacon. Tacite, dit-il, considère l'homme tel qu'il est; Platon, tel qu'il doit être. Platon contemple l'honnête avec la sagesse spéculative; Tacite observe l'utile avec la sagesse pratique; Bacon réunit les deux caractères: il sait contempler et observer, *cogitare et videre*.

Toutefois, après avoir longtemps étudié ces trois grands hommes, Vico crut reconnaître qu'à eux aussi manquait quelque chose. Platon aurait besoin d'un fondement historique; Tacite, d'une théorie générale; Bacon, de vues spéculatives d'une plus grande extension. Il lui sembla que Hugues Grotius pouvait servir à les compléter. Grotius, le créateur du droit des gens, réunit dans son système le droit universel à la théologie et à la philosophie, et appuie celle-ci sur l'histoire des faits et sur celle des langues: de là, pour Vico même, tout un plan de recherches et de déductions systématiques; de là le projet d'une alliance féconde de la philosophie et de la philologie, de l'étude qui contemple le vrai par la raison individuelle, et de l'étude qui observe le réel dans les faits ou actes, et dans les langues ou discours, cette double manifestation de la nature commune des hommes et des nations. Les mêmes traits, les mêmes caractères, se disait Vico, se retrouvent visiblement dans cette variété sans fin d'actions et de pensées, de mœurs et de langues, que nous présente l'histoire de l'humanité. Une marche analogue paraît être suivie des nations les plus éloignées par les temps et les lieux, dans leurs révolutions politiques et dans les développements du langage. Ne pourrait-on pas faire, à l'égard de ces accidents et de leurs lois, ce que Bacon a tenté d'accomplir pour l'explication du monde physique et physiologique? Ne pourrait-on pas dégager les phénomènes réguliers des accidents, et déterminer les lois générales qui régissent ces phénomènes mêmes, et parvenir ainsi à tracer l'histoire universelle et éternelle, qui se produit dans le temps sous la forme d'histoires spéciales? En essayant de décrire le cercle idéal dans lequel tourne le monde réel, on écrirait à la fois l'histoire et la philosophie de l'humanité, on marquerait tout ensemble l'essence immuable de la nature civile et sociale des hommes, et la présence constante de cette Providence qui gouverne invisiblement la grande cité du genre humain.

Tel est le point de vue sous lequel Vico entreprit de rechercher les principes de ce qu'il appelait avec raison la *science nouvelle*, les éléments de cette *nature commune* des nations qui lui semble la loi et la clef du mouvement historique des sociétés.

Avant de publier le fruit de ses recherches dans l'ouvrage capital auquel son nom demeure attaché, Vico se livra laborieusement à l'examen de certains points essentiels à cette vaste étude et qu'il discuta dans des opuscules détachés. Ces opuscules divers, où la sagacité du penseur le dispute à la patience de l'érudit, sont comme autant de degrés qui préparent à la doctrine complète de l'auteur, et qui, pour cela, méritent une mention particulière. Dans le premier, il ébauche l'*Essai d'un système de jurisprudence qui expliquerait le droit civil des Romains par les révolutions de leur gouvernement.* Dans le second, il passe du droit proprement dit à la morale même, à ce qu'il appelle la sagesse; il s'efforce de découvrir dans les étymologies latines, dans les racines des expressions les plus usuelles et les plus élémentaires de la langue romaine, la substance primitive de ses idées sur les devoirs, sur les relations de l'homme et de la société : *De antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguæ latinæ eruenda.* C'est dans ce traité si ingénieux, si fécond en aperçus philosophiques et littéraires, et qui paraît avoir suggéré à Cuoco son curieux livre *Platone in Italia*; c'est là que Vico cherche principalement à fonder la philosophie sociale sur l'analyse du langage, puisque c'est là qu'il fait ressortir l'identité primordiale, par exemple, des mots *verum* et *factum*, et la signification à la fois métaphysique et pratique de tant d'autres notions fondamentales, telles que *verum* et *æquum*, *causa* et *negotium*, etc. C'est là qu'il amasse les matériaux de l'édifice de « tout le savoir divin et humain, ce savoir dont les éléments se réduisent à trois : connaître, vouloir et pouvoir ; et dont l'unique principe est cette intelligence qui, recevant de Dieu la lumière du vrai éternel, vient de Dieu, retourne à Dieu, est en Dieu. »

Dans un troisième essai, il tâche d'exposer le même ordre de pensées, sous le titre d'*Unité de principe du droit universel* (*De uno juris universi principio*), 1721. Dans un quatrième opuscule, publié la même année, il entreprend de faire voir « l'harmonie de la science du jurisconsulte, » *De constantia jurisprudentis ;* harmonie qui n'est autre chose que l'accord nécessaire de la philosophie et de la philologie.

Voilà les préliminaires du livre publié en 1725, et intitulé *Principes d'une science nouvelle, relative à la nature commune des nations, au moyen desquels on découvre de nouveaux principes du droit naturel des gens.* Cette première édition fut suivie, en 1730, d'une seconde qui offre des changements considérables. Si, dans la première, Vico suit une marche analytique, il procède, dans la seconde, par voie de synthèse, débutant par des axiomes, à l'exemple des géomètres, et en déduisant, non sans effort, toutes les notions particulières. Bien que la terminologie soit également bizarre dans l'une et l'autre édition, la première est beaucoup moins obscure et moins arbitraire que la seconde, c'est-à-dire que celle dont on fait usage généralement.

Indiquons rapidement le contenu des cinq livres qui composent ce travail célèbre et depuis vingt ans parfaitement connu. Le premier livre expose ce que Vico nomme les *principes ;* le second traite de la *sagesse poétique ;* le troisième est une application de la théorie dévelop-

pée au livre précédent, une sorte de digression sur le *véritable Homère;* le quatrième livre retrace *le cours que suit l'histoire des nations ;* le cinquième et dernier livre doit établir l'évidence du *retour des mêmes révolutions, lorsque les sociétés détruites se relèvent de leurs ruines.*

C'est la matière du premier livre qui nous doit intéresser le plus. Qu'y entend-on par principes ? Il y en a de plusieurs espèces, les uns relativement à la connaissance en général, les autres concernant l'étude particulière de l'histoire, d'autres encore à l'égard de la critique historique ou littéraire. A cette dernière classe appartiennent les règles suivantes : Il faut se pénétrer de l'idée que chaque peuple doit à soi-même le degré de culture auquel il est parvenu ; il faut se garder d'exagérer la sagesse ou la puissance des plus anciennes peuplades ; il faut regarder comme des êtres collectifs, comme des symboles, certains individus historiques, tels que Hercule, Hermès, Homère. L'étude de l'histoire a un but philosophique et pratique tout ensemble pour qui sait l'entreprendre en philosophe et en philologue tour à tour, pour qui élève les faits et les langues au rang de vérités universelles et de croyances invariables ; elle devient alors une démonstration invincible de ces deux vérités : la nature humaine, la sagesse humaine est une ; et la divine Providence, une aussi, se sert de cette sagesse lorsque cette sagesse refuse de la servir. La tâche sociale de l'historien philosophe est de retrouver partout les éléments de cette nature commune, puis de marquer les âges, les phases qu'elle parcourt régulièrement en se développant, en se perfectionnant ou en se dégradant ; enfin, de tracer le cercle idéal où tourne le monde réel, le plan assigné par la Providence, par la cause créatrice et conservatrice, à chaque nation, à chaque société particulière, et, par conséquent, à la civilisation universelle. Pour accomplir cette tâche, il suffit du sens commun : c'est lui qui constitue le fond de la sagesse humaine et qui nous fait saisir le général au milieu des détails, le vrai durable au sein de la mobilité universelle. L'usage impartial de cet organe, dédaigné de certains philosophes, conduit Vico à proclamer comme vérités philosophiques à la fois et historiques, ces trois principes essentiels : 1° réalité d'une Providence invisible, attestée pas l'institution universelle des religions ; 2° nécessité de dompter les passions et de les convertir en vertus sociales, correspondant à l'institution des mariages et des familles ; 3° croyance naturelle à l'immortalité de l'âme, confirmée par l'institution des sépultures. A côté de ces trois articles de foi, Vico admet une croyance plus vaste encore, celle du besoin permanent de la sociabilité ; et en comparant les périodes de l'existence sociale, soit chez le même peuple, soit chez des peuples différents, il arrive à les réduire à trois âges distincts : l'âge divin ou théocratique, âge obscur, qui parle une langue sacrée ou hiéroglyphique ; l'âge héroïque ou fabuleux, qui se sert d'un idiome métaphorique et poétique ; l'âge humain ou historique, qui emploie le langage véritablement lettré et classique. C'est la civilisation du second âge, la *sagesse poétique*, celle des *géants* et des *poëtes*, qui fait l'objet propre du second livre de la *Science nouvelle*, et que Vico sait traiter avec un art nouveau, avec une pénétration et une étendue d'érudition qui l'ont placé parmi les créateurs de la philosophie des mythes et des cultes.

Le quatrième et le cinquième livre, toutefois, sont davantage de notre ressort. L'auteur y déroule les époques successives du droit religieux et civil, les révolutions politiques et morales, qui répondent aux trois phases de la société humaine, la justice théocratique et impitoyable de l'âge divin, l'équité politique mais arbitraire encore de l'âge héroïque, l'égalité civile de l'âge humain, qui, selon Vico, se conserve le mieux dans une monarchie bien constituée. La perte de l'indépendance et la corruption interne sont les deux causes qui mettent fin à la vie d'une nation. Deux remèdes sont capables de la lui rendre: une monarchie puissante ou la conquête par un peuple meilleur. Si l'un et l'autre de ces deux moyens étaient impuissants, la nation se dissoudrait, se disperserait comme l'empire romain, et ferait place à une autre société, qui, recommençant avec la même nature la même série d'évolutions, parcourrait probablement le même cercle, développerait librement les mêmes facultés, et obéirait, peut-être sans le savoir, aux mêmes décrets providentiels. C'est cette marche identique et circulaire, cette communauté de retours, *corsi e ricorsi*, cette rotation universelle, qui a fait donner à toute la théorie de Vico le titre de *système des retours historiques.*

Nous regrettons de ne pouvoir entrer dans plus de détails. C'est par la variété, trop multipliée souvent, des circonstances et des inductions, que l'ouvrage de Vico attache et instruit, autant que par la rare sagacité avec laquelle il analyse les traditions héroïques, les fictions ou les lois primitives, et tout ce qui, dans le passé, peut contribuer à éclaircir l'avenir. Quelle innombrable multitude de points de vue! Mais quel dommage aussi, comme le sentait Gœthe (*Ma vie*, P. 2), que ce « Hamann d'Italie » se soit contenté, sur tant de questions, de simples pressentiments, d'indications sibyllines, de conjectures grandioses, mais confuses et subtiles! Des lacunes sérieuses se font remarquer, d'ailleurs, à travers tout ce travail imposant. D'une part, il court risque de se perdre dans les circuits du droit romain; d'autre part, il n'accorde presque nulle attention ni aux productions de l'art, ni aux monuments de la philosophie proprement dite. Son principal mérite consiste à mettre sur le premier plan de la vie sociale les notions du droit, celles de la justice publique et des institutions qu'elle constitue, celles enfin de l'Etat et du gouvernement, qui ne devraient être que le droit organisé et réalisé extérieurement. Mais cette juste préoccupation lui ferme les yeux sur le rôle que la religion joue dans les époques où l'idée du droit ne domine pas encore. Ainsi, l'Orient se trouve négligé autant que Rome est savamment consultée et dépeinte. Un reproche non moins fondé regarde les conclusions théoriques de la *science nouvelle.* Elle s'arrête à l'existence des nations, à leur *commune nature,* à leur marche circulaire; elle ne s'étend pas à l'ensemble des nations, à l'espèce humaine même. Que devient celle-ci, de retours en retours? avance-t-elle, abstraction faite de tel ou tel peuple? Si elle avance, dans quel ordre le fait-elle, le doit-elle faire? Suit-elle, comme Gœthe le pensait, une ligne spirale? son développement est-il vraiment progressif, où à quelles conditions le peut-il devenir? Voilà le problème auquel Vico ne songeait guère, et auquel Bossuet et Herder s'intéressèrent davantage. Nonobstant ces vides et ces faiblesses,

peut-être inévitables, Vico gardera le rang que lui valurent son génie persévérant et pénétrant, et son héroïque foi dans la dignité de la science et dans la puissance du droit. C. Bs.

VIE. « La vie, a-t-on dit, est un principe intérieur d'action. »

« La vie, a-t-on dit encore, est l'alliance temporaire du sens intime et de l'agrégat matériel, au moyen d'un ἐνόρμον dont l'essence est inconnue. »

« La vie est l'organisation en action, l'activité spéciale des corps organisés. »

« C'est une collection de phénomènes qui se succèdent pendant un temps limité dans un corps organisé. »

« C'est l'uniformité constante des phénomènes, en regard de la diversité des influences extérieures. »

Nous nous garderons bien d'ajouter une définition à ces définitions, et à bien d'autres, toutes à peu près également défectueuses et insuffisantes. Nous nous bornerons à une désignation.

La vie est un des modes de l'existence : c'est ce qu'il y a de commun dans la manière dont existent les corps qu'on appelle organisés, c'est-à-dire les végétaux et les animaux.

La vie peut être considérée, premièrement, dans son aspect en quelque sorte extérieur, dans les formes qu'elle revêt, dans les conditions organiques auxquelles elle est liée, dans les actes par lesquels elle s'exprime.

Elle peut l'être, en second lieu, dans les facultés, les forces, qu'il est permis d'induire de ces formes, de ces conditions, de ces actes, dans le principe auquel on rattache ces facultés, ces forces, dans les systèmes qui ont été émis sur ces facultés, ces forces, ce principe.

Examinons donc, d'abord, la vie dans son extérieur, c'est-à-dire sous le rapport des conditions et des actes qui la caractérisent chez les êtres qui en sont doués.

La première, et en quelque sorte la plus frappante des conditions de la vie, ce sont les formes soit générales, soit partielles, soit extérieures, soit intérieures, soit composées, soit élémentaires, des êtres auxquels on l'attribue, les végétaux et les animaux. Or, ces formes, il n'est pour ainsi dire besoin que de les rappeler. Tandis que celles des minéraux, des corps qu'on appelle inorganiques et inertes, sont anguleuses et géométriques, celles des végétaux et des animaux, au contraire, sont adoucies, arrondies, affectent toutes sortes de courbes, qu'il est impossible de ramener à des formes géométriquement régulières. Et cela a lieu, comme nous le disions, dans les formes particulières, intimes, primordiales, du végétal et de l'animal, comme dans leurs formes générales ou extérieures.

A ces formes arrondies des corps vivants sont jointes une mollesse, une élasticité de leurs tissus et de leurs organes, qui résultent du mélange ou plutôt de la combinaison de parties liquides et de parties solides ; combinaison dans laquelle, chez les animaux au moins, les liquides sont de beaucoup prédominants. Mais ce mélange des parties liquides aux parties solides, dans les corps organisés ou vivants, ne s'y fait point de la même manière que dans les corps inorganiques ou

inertes. Dans ces derniers, les liquides, lorsqu'il y en a de mêlés aux solides, y sont rassemblés par masses, grandes ou petites, irrégulièrement disposées et sans aucune loi apparente. Dans les corps vivants, au contraire, ils sont contenus, conservés, et surtout mus dans des réservoirs et des canaux dont l'organisation est des plus évidentes et des plus parfaites. De ces réservoirs et de ces canaux, les uns renferment et transportent des substances liquides ou qui ne tarderont pas à l'être, venues du dehors pour servir à la nutrition; d'autres surtout, et c'est là ce qui constitue la circulation proprement dite, renferment et transportent les liquides, blancs ou rouges, provenant plus ou moins directement de ces substances, la sève, la lymphe, le chyle, le sang, liquides destinés à la nutrition des organes et à l'entretien de la vie; d'autres, enfin, donnent passage aux liquides ou aux matières de la dépuration et de l'excrétion.

Cet appareil multiple et varié du mouvement des liquides dans les êtres vivants, à peine ébauché, à peine apparent chez les plus abaissés d'entre eux, devient d'autant plus manifeste, d'autant plus parfait, qu'on s'élève davantage dans la série de ces êtres, des végétaux aux animaux, et, chez les uns et les autres, des plus simples aux plus composés.

A son existence se lie celle d'un autre appareil, dont l'importance est aussi grande, et qui se perfectionne et se localise aussi d'autant plus que les êtres chez lesquels on l'examine sont doués d'une plus riche organisation. Nous voulons parler de l'appareil de la respiration, qui a pour objet de recueillir dans l'atmosphère une substance gazeuse, la substance peut-être la plus indispensable à l'entretien de la vie; chez les plantes, le carbone, chez les animaux, l'oxygène.

C'est aussi à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres vivants, ou plus exactement ici dans l'échelle des animaux, qu'on voit apparaître une nouvelle condition de la vie, un nouveau système d'organes, qui donne à cette vie un nouveau caractère, la rend plus active, plus personnelle, en y ajoutant ce qu'elle paraît ne pouvoir tenir que de ce système, la sensibilité. Ce nouveau, ce suprême appareil organique, nous avons à peine besoin de le nommer : c'est le système nerveux, désigné encore, pour les raisons que nous venons de rappeler, sous les noms de système sensible, de système excitateur.

Dans ce premier et trop court parallèle des corps inertes et des êtres vivants, nous avons déjà prononcé deux ou trois fois le mot d'*organes*, et nous croyons aussi celui de *fonctions*. Ces deux mots, ou plutôt les deux choses qu'ils représentent, constituent, c'est ici le lieu de le dire, la grande, la plus grande différence qui existe entre ces deux grandes séries d'êtres.

Dans les corps inertes, dans les minéraux, il n'y a qu'une masse homogène, qui n'offre en réalité ni différences, ni parties. Dans les êtres vivants, au contraire, il existe essentiellement des parties très-différentes, très-distinctes, des instruments spéciaux, des organes ayant des usages, des fonctions distinctes, lesquelles, néanmoins, concourent toutes à un but commun, qui est la vie de l'individu.

Lorsque, pénétrant plus avant dans la recherche des conditions matérielles qui caractérisent les corps vivants, on détermine la texture

intime et la composition de leurs organes, comparativement à la composition des corps inertes, voici, en somme et très-brièvement, les résultats auxquels on arrive.

Dans les corps vivants, les éléments ou les principes immédiats des organes sont essentiellement différents de tout ce qui se rencontre dans les corps inorganiques.

Ces principes, qu'on connaît sous les noms d'amidon, de gluten, de gomme, d'albumine, de fibrine, de gélatine, etc..., donnent lieu en outre dans les végétaux, et surtout dans les animaux, à des composés extrêmement nombreux qui constituent les tissus et les organes. Lorsqu'on les décompose et qu'on les ramène à leurs éléments simples, à leurs principes médiats, ou indécomposables, on trouve que ces éléments simples sont beaucoup moins nombreux que ceux des corps inorganiques. Parmi ces éléments des corps vivants, ceux qui s'y rencontrent dans la proportion incomparablement la plus considérable sont au nombre de quatre. Ce sont l'oxygène, l'hydrogène, le carbone, et enfin l'azote; ce dernier élément est en quelque sorte particulier aux corps vivants. Les corps inertes ne le contiennent pas; ils ne présentent à l'analyse chimique que les trois autres, l'oxygène, l'hydrogène et le carbone. De plus, dans ces corps inertes les éléments simples ne sont combinés que deux à deux, et ces combinaisons conservent leur caractère *binaire* dans le cas même où trois ou quatre éléments sont engagés dans la composition du corps. Dans les corps vivants, au contraire, les éléments sont combinés trois à trois, ou quatre à quatre, et les composés qui en résultent offrent infiniment moins de ténacité que les composés minéraux.

La naissance, l'origine des corps vivants, n'est pas non plus la même que celle des corps privés de vie; car ceux-ci ne naissent pas. Ils se forment dans des conditions déterminées, soit par agrégation de certains éléments simples, soit en se détachant mécaniquement de masses déjà formées. Les corps vivants, au contraire, pour ne pas parler ici du mystère des générations spontanées et des contradictions de la science sur ce point, les corps vivants naissent d'un individu vivant, par scission, par bouture, par germe, ou plus généralement et d'une manière caractéristique, soit dans les végétaux, soit dans les animaux, par génération.

Après la naissance vient le développement. On l'a dit, et nous ne faisons que le rappeler, dans les corps inertes ce développement, qui n'est en réalité, chez eux, qu'un accroissement, a lieu par juxtaposition et de dehors en dedans. Dans les corps vivants, au contraire, il se fait du dedans au dehors par intussusception, par nutrition, par assimilation, en vertu de cette organisation vasculaire dont nous n'avons pu qu'indiquer l'admirable mécanisme.

Enfin au terme de ce développement, après un certain temps de vie et une période de décadence, les corps vivants, végétaux et animaux, cessent de vivre; ils meurent, à la différence capitale des corps inertes qui peuvent s'altérer, se dissoudre, mais qui ne meurent pas. La mort, au point de vue extérieur, apparent, c'est la fin de l'individu, l'annihilation complète de son organisme; c'est ensuite la dissolution, complète aussi, de cet organisme, tellement qu'au bout d'un temps plus ou

moins long, il ne semble plus en rester un atome, tout en ayant été rendu à la terre et à l'air, ou à leurs divers éléments.

Nous venons de résumer, aussi brièvement que nous l'avons pu et que cela nous était imposé par la nature et les bornes de cet article, les caractères extérieurs et en quelque sorte les apparences de la vie. Mais ce ne sont-là que des préliminaires, qui ne forment, pour ainsi dire, que l'écorce de la question.

Un premier pas à faire au delà, et ce pas on l'a fait ou l'on a cru le faire, consiste dans la recherche et la déduction des forces particulières d'où découlent les mouvements, les actes, dont l'ensemble constitue la vie. C'est surtout à propos de cette mort dont nous venons de parler, c'est-à-dire de cette annihilation de l'individu, végétal ou animal, que peut se poser cette question des conditions dynamiques, virtuelles, vitales, en un mot, de la vie.

C'est, en effet, à la mort qu'éclate le mieux et le plus l'opposition, l'antagonisme qui existe ou semble exister, entre les forces générales de la nature, celles qui régissent exclusivement les corps inertes, et les forces particulières qui animent et préservent les êtres vivants. C'est l'évidence de cet antagonisme qui a inspiré deux des définitions de la vie, lesquelles au fond n'en forment qu'une : celle de Stahl, qui dit que *la vie est le résultat des efforts conservatoires de l'âme ;* celle de Bichat, pour lequel *la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort.*

Les forces qui animent les corps vivants résistent aux forces générales de la nature pour préserver ces corps de la destruction ou du dommage, qui est un commencement de destruction. Ainsi elles résistent par l'action musculaire à l'action de la pesanteur, pour garantir de chutes mortelles les corps vivants animaux. Elles résistent, dans d'autres conditions et par d'autres actes organiques, aux effets destructeurs d'un froid ou d'une chaleur excessifs. Elles réagissent contre les effets chimiques, moléculaires, d'un grand nombre de substances nuisibles, et, par exemple, des substances toxiques.

Les philosophes, ou, si on l'aime mieux, les physiologistes, qui ont cherché à systématiser ces forces particulières des corps vivants et à les distinguer des forces générales de la nature, leur ont donné des noms variables suivant le point de vue où ils s'étaient placés, suivant la manière dont ils concevaient la vie, suivant l'ordre de faits qui était l'objet de leur détermination.

Pour les uns existe, avant tout, une *force plastique* ou force formatrice, cause efficiente des mouvements qui accompagnent la formation, la nutrition, la sécrétion. Pour d'autres, une *force* conservatrice *de résistance vitale* est en quelque sorte le fond de la vie, la condition de son maintien, de ses luttes contre ce qui n'est pas elle. Dans d'autres manières de voir se produisent l'*incitabilité*, l'*irritabilité*, l'*excitabilité*, forces ou facultés mises en jeu par les impressions venues soit du dedans, soit du dehors. Puis, enfin, à la place de ces facultés ont pris rang, depuis Haller, la *sensibilité* et la *contractilité ;* une *sensibilité* tantôt *sentante* et tantôt *non sentante ;* une *contractilité* tantôt *apparente,* tantôt *non apparente,* ou apparente seulement par ses effets ou ses produits.

Nous n'attachons, nous l'avouons, qu'une assez faible importance à

ces questions de détermination, de systématisation, de dénomination des forces ou des facultés de la vie, non plus qu'à toutes les questions où les mots entrent pour beaucoup plus que les choses. Nous ne pouvons, la plupart du temps, nous empêcher, en les rappelant, de nous rappeler aussi Molière, Argant, et l'opium qui fait dormir, parce qu'il a une *force* ou vertu dormitive. Ces déterminations, ces dénominations des forces et des facultés de la vie n'ont de valeur qu'autant qu'elles représentent très-exactement les divers ordres de faits auxquels elles s'appliquent, et qu'après avoir ainsi donné le moyen de mieux grouper et de mieux se rappeler ces faits, elles donnent par cela même celui de mieux poser, sinon de mieux résoudre, le double problème que renferme celui de la vie, double problème qui est le suivant :

1°. La vie a-t-elle un principe distinct d'une part de la matière et de ses forces, d'autre part de la force, de la substance pensante, principe qu'on puisse par excellence appeler le *principe vital ?*

2°. Quelque réponse qu'on fasse à cette question, l'idée de vie implique-t-elle l'idée de sensibilité ? Les corps vivants sont-ils nécessairement des corps sentants, sentant dans tous leurs actes et par toutes leurs parties ?

Les opposants les plus extrêmes à la doctrine du principe vital, d'un principe propre à l'existence et aux actes des végétaux et des animaux, sont ceux qui non-seulement nient ce principe, mais qui, tout en admettant des facultés, des propriétés particulières aux corps vivants, font rentrer ces propriétés dans le domaine des forces générales de la nature, agissant seulement dans les corps vivants en vertu de dispositions ou de combinaisons différentes de la matière.

On peut, à cette manière de voir sur la nature de la vie, rattacher de près ou de loin les opinions, les systèmes, qu'ont rendus célèbres les noms d'Epicure et de Lucrèce, ceux qu'ont mis en avant, à des points de vue bien divers et avec des intentions morales bien différentes, Descartes, Sylvius, Borelli, Boerhaave, les iatro-chimistes, les iatro-mécaniciens, médecins ou philosophes, auxquels ont succédé, dans leur opinion sur la matérialité exclusive des actions vitales, un certain nombre de physiciens et de physiologistes modernes.

Suivant les auteurs de ces systèmes, ce qui se passe, en tant que vie, dans les êtres vivants, chez les animaux aussi bien que dans les végétaux, ce sont des phénomènes mécaniques, hydrauliques, chimiques, dus à l'action des forces diverses de la nature, ainsi qu'à celle des différents fluides impondérables, la lumière, la chaleur, l'électricité, le fluide magnétique; et rien, absolument rien qui ne doive et ne puisse étroitement se rattacher à l'action de ces diverses forces. Au dire des auteurs et des fauteurs de ces systèmes, si tous les actes de la vie ne peuvent pas encore être expliqués par l'action de ces différents fluides, ou par les lois de la mécanique et de la chimie, c'est que la science de la vie n'est pas encore assez avancée pour arriver à ce résultat tout entier. Mais elle y arrivera certainement, surtout si elle se persuade bien qu'elle ne doit pas chercher la vérité dans une autre voie.

Il y a d'autres philosophes, ou, pour parler plus exactement ici, d'autres physiologistes, qui pensent, au contraire, qu'il n'y a aucun

rapport à établir entre les conditions et les forces de la matière vivante et celles de la matière inerte, que ces deux natures de conditions et de forces sont essentiellement distinctes et ennemies, et que c'est dans cet antagonisme même qu'on doit faire consister la vie. De là, comme nous l'avons déjà dit, la définition qu'a donnée de la vie le plus illustre représentant, dans notre pays au moins, de cette école de physiologistes, Bichat.

Mais, après avoir ainsi avancé que les forces de la vie sont essentiellement distinctes des forces de la nature non vivante, et avoir soigneusement dénombré, pesé, déterminé ces forces, ces physiologistes s'arrêtent et déclarent que la science doit s'arrêter avec eux. Au delà de ces forces inhérentes aux organes, et n'étant en quelque sorte que ces organes agissant, ils ne cherchent pas s'il y a quelque chose, ils n'admettent pas qu'il puisse y avoir quelque chose, un principe qui soit celui de ces forces. Cette doctrine, qui, comme nous venons de le dire, est celle de Bichat, est devenue celle de l'école à laquelle il a en réalité donné naissance, l'école de médecine de Paris, l'école des *organicistes*, dont Broussais a plus qu'aucun autre affirmé et étendu les principes.

Le pas que les organicistes de l'école de Paris n'ont pas voulu, ne veulent pas franchir, a été franchi depuis longtemps par une autre école, une école de médecins philosophes, qui se fait gloire et prend en quelque sorte son nom de cette hardiesse. L'école de Montpellier a rapporté les forces de la vie et les actes dont ces forces sont comme le côté virtuel à un principe unique, qui est le principe de la vie. Suivant Barthez, le Bichat de cette école, suivant d'autres avant et après lui, le *principe vital*, essentiellement distinct de la matière organisée, la régit et la dirige dans tous les actes qui sont les actes de la vie, mais qui ne sont que les actes de la vie. Peut-être, avoue pourtant Barthez, ce principe n'est-il pas aussi distinct de l'âme qu'il l'est du corps, peut-être tient-il de quelque façon et par quelque côté à l'âme. Mais toujours est-il qu'en laissant à cette dernière la direction et la responsabilité de tout ce qui est sensibilité et pensée, il garde pour lui seul tout ce qui, dans le corps vivant, se passe sans sentiment et sans pensée.

A suivre l'ordre des idées, et non point l'ordre des temps et des faits, il y avait encore un pas à faire dans la détermination du principe de vie, et ce pas était indiqué par ce qu'avançait de la liaison au moins possible de ce principe à celui de la pensée le chef de l'école vitaliste. Ce pas a été franchi par Stahl, le plus grand, sinon le premier parmi les physiologistes qui se sont décidés pour ce grave parti. Le véritable principe de la vie, a dit Stahl, est en même temps et indivisiblement le principe du sentiment et de la pensée. L'âme est d'autant mieux la maîtresse et la directrice du corps qu'elle habite, que ce corps, elle l'a créé et façonné à sa guise ; elle en a bien plus de facilité à le gouverner. L'âme ne préside donc pas seulement aux fonctions de la sensibilité et de la pensée, elle préside à toutes les fonctions, à toutes les actions de l'économie vivante, et jusqu'aux plus profondes, aux plus secrètes, aux plus intimes.

Cette doctrine de la présidence générale et absolue du corps par l'âme, suivant Stahl, s'est appelée *animisme*, comme celle des méde-

cins philosophes de Montpellier a reçu le nom de *vitalisme*, du nom du principe spécial qu'ils ont atribué à la vie.

Ces deux doctrines du vitalisme et de l'animisme, souvent comparées, rapprochées, ont été quelquefois confondues, prises l'une pour l'autre; et, il faut l'avouer, indépendamment de toutes autres raisons, la détermination que fait Barthez du principe vital, ce qu'il dit de ses rapports avec l'âme, pouvait y autoriser. Il touche, en effet, de bien près à l'âme ce principe, *qui pourrait bien n'être*, conjointement avec celle-ci, *qu'un attribut, une modification d'une seule et même substance, qu'il est indifférent d'appeler âme.*

Quoi qu'il en soit, ces doctrines ont eeci de commun, que, soustrayant beaucoup plus que ne le fait la doctrine des forces vitales, les actes du corps vivant à la souveraineté exclusive de la matière, même organsée, elles placent, l'une et l'autre, ces actes sous l'empire d'un principe intelligent. C'est donc par ces doctrines, où à propos d'elles, que peut surtout se poser cette dernière question, relative à la doctrine de la vie. Cette vie, que le vitalisme et le stablianisme placent sous la direction d'un principe intelligent, quel rapport a-t-elle avec l'intelligence de ce principe, ou tout au moins avec sa sensibilité? La vie et la sensibilité sont-ce deux choses essentiellement distinctes, ou deux choses essentiellement unies?

Nous n'apprendrons rien à personne en rappelant que cette dernière opinion a été soutenue non-seulement à l'occasion des animaux, mais à l'occasion des végétaux, et soutenue il y a plus de deux mille ans. Après Empédocle, après Démocrite, Platon attribuait de la sensibilité aux plantes, et cette opinion, traversant le cours des âges, a compté parmi ses sectateurs un certain nombre de philosophes et de physiologistes, dont l'Anglais Darwin est, nous croyons, un des derniers.

Toutefois, il faut le dire, cette sensibilité accordée aux plantes par des philosophes, surtout philosophes, se rapportait particulièrement à ce qu'on pourrait appeler leur vie de relation, à ceux des actes de leur vie générale qui les mettent en rapport avec les corps ou les agents extérieurs, et qui témoignent des impressions qu'elles en reçoivent.

Mais des philosophes, moins philosophes, plus modernes, et se croyant plus sévères dans leurs idées et dans leur langage, ont dit que les plantes sont sensibles dans leur intérieur comme dans leur extérieur, dans leur vie de nutrition, comme dans leur vie de relation; que c'est, en un mot, en vertu d'une sensibilité intérieure que s'accomplissent en elles les actes les plus intimes de la vie. Et s'ils ont dit cela des plantes, ils l'ont dit bien d'avantage encore des animaux et de leur vie de nutrition. Cette vie intérieure des animaux, ou plus brièvement leur vie, se lie essentiellement, au dire de ces physiologistes, à une véritable sensibilité.

Voyons donc enfin ce qu'il faut penser de cette manière de voir, ou au moins de s'exprimer.

S'il est une chose que nous devions connaître, à laquelle il semble que nous puissions appliquer son vrai nom, un nom qui n'appartient qu'à elle, c'est la sensibilité; car cette sensibilité c'est nous-mêmes, pour moitié au moins, à ne rien exagérer. Pas de mot pourtant dont on ait

autant abusé. Pas de faculté, pas de manière d'être qu'on ait aussi arbitrairement étendue.

Qu'agrandissant outre mesure l'empire de la sensibilité, on ait cherché à y comprendre tout ce qui ressort de l'entendement et de la raison elle-même, c'était une usurpation, mais une usurpation concevable: car ces trois empires se touchent, et par plus d'un point se confondent; ou plutôt ils ne forment qu'un même empire, dans lequel règnent ensemble, en se faisant souvent la guerre, deux ou trois principes distincts.

Mais que, par une exagération opposée, et descendant des hauteurs de la conscience dans les silencieuses profondeurs du corps, on ait rattaché à la sensibilité des phénomènes dont elle ne révèle pas la présence, et qu'on leur ait imposé son nom, voilà ce qui est beaucoup moins concevable, et pourtant ce qui a été fait.

Bichat, appliquant une désignation nouvelle à quelques opinions antérieures, et par exemple à celle de Glisson, a donné le nom de *sensibilité organique* au principe de phénomènes qu'aucune sensation, aucune émotion, fût-ce même la plus grossière, ne fait connaître au *moi* de l'organisme dans lequel ils s'effectuent, phénomènes d'absorption, de circulation, d'exhalation, de sécrétion, de vie nutritive en un mot, commune aux végétaux et aux animaux. Cette désignation, à laquelle on a quelquefois substitué une désignation analogue, celle, par exemple, de sensibilité latente, a fait fortune en physiologie, où elle est presque journellement reproduite, et où elle représente le premier ordre de nos fonctions. Ce n'est pourtant qu'une métaphore, Maine de Biran ne l'a pas encore dit assez haut, qui peut être tolérée dans cette science mais qui ne doit pas l'être ailleurs.

On appellera du nom qu'on voudra, *irritabilité, excitabilité,* ou de tout autre plus convenable, cette propriété en vertu de laquelle nos parties, mues du dedans ou du dehors, d'un mouvement appréciable ou seulement conçu, vivent d'une vie harmonique et commune; on insistera sur ce fait que, par suite de rapports réciproques et dans des circonstances données, la sensibilité s'y substitue ou s'y ajoute; on ne doit pas donner à cette propriété le nom de sensibilité. Il n'y a sensibilité que là où il y a conscience, un certain degré de conscience. Or, le *moi* n'est pas conscient de la vie même des organes qui sont ses instruments directs.

Une fois qu'on a donné le nom de sensibilité au principe de tous les actes, sans exception, de notre vie organique, on est invinciblement conduit à étendre cette qualification non-seulement au principe de la vie végétale, mais encore à celui de tous les grands et petits mouvements de composition et de décomposition de la nature minérale; car tous ces mouvements, comme ceux de la vie des végétaux et des animaux, s'exécutent d'après les lois les plus régulières, et en vertu d'affinités qu'on pourrait presque appeler des choix. Et l'on ne s'arrête pas là : soit que le mot amène l'idée, soit que l'idée ait appelé le mot, on finit par déclarer que cette sensibilité est une sensibilité véritable, une sensibilité qui se sent; opinion qui fait d'un minéral une créature animée, du monde un grand animal, et qui, plus d'une fois soutenue, porte dans l'histoire de la philosophie un nom qu'il n'est pas besoin de rappeler.

Que telle soit l'essence des choses, tel le principe de leurs mouvements, non-seulement nous ne pouvons rien en savoir, mais tout en nous proteste contre cette imagination : et la comparaison qu'il nous est donné de faire des caractères distinctifs des trois règnes de la nature, et les relations que le sens commun nous fait établir entre nous et les diverses classes d'êtres qui les composent, et notre propre conception de nous-mêmes.

Loin de lier l'idée de sensibilité à toute idée de mouvement, même d'un mouvement qu'il ne fait que conclure, l'homme comprend qu'il y a des mouvements dus à un pur mécanisme, mécanisme minéral, végétal, animal, n'importe; il le comprend parce qu'il le sait, et il le sait parce qu'il le voit, parce qu'il se le montre à lui-même.

N'invente-t-il pas des mécanismes, des mécanismes nombreux, variés, admirables, dont son intelligence est la mère, mais auxquels il n'a pas donné sa sensibilité? L'homme porte en lui un mécanisme analogue, bien supérieur assurément à tous ceux qu'il exécute, mais d'où la sensibilité est également absente. Pour lui, sentir, au sens même le plus restreint et le plus physique, c'est rapporter à une partie déterminée de son corps la manière d'être nouvelle qui résulte d'une application étrangère et quelquefois d'une émotion spontanée. Ainsi il rapporte à un endroit particulier du tégument externe la modification qui naît en lui de l'application d'un objet quelconque. Il ne rapporte nulle part l'application, la pression du sang à l'intérieur des cavités du cœur. Il rapporte à certaines parties de l'intérieur de la bouche la modification qu'il éprouve du contact d'un corps savoureux. Il ne rapporte nulle part l'application des matières alimentaires sur l'intérieur de l'estomac; et c'est là un parallèle qu'on pourrait multiplier à l'infini.

Dira-t-on, bien que ce ne soit qu'une nouvelle manière de reproduire la même erreur, dira-t-on que chacun de ces organes, que nous regardons comme insensibles, ou plus exactement comme non sentants, sent pourtant, sent à sa manière, mais qu'il garde sa sensation pour lui seul, sans la transmettre au centre de perception? Ce serait une intéressante petite république que cette multitude de *moi* dont chacun ne sentirait que soi seul, ignorant de tous les autres, et ne se souciant en aucune façon de ce qui se passe à quelques millimètres de lui! L'homme n'est pas déjà fort raisonnable, et sa santé est loin d'être plus solide que sa raison. Mais on peut tenir pour assuré que dans une pareille anarchie de *moi* organiques, il ne serait jamais que malade, soit du corps soit de l'âme, et, de plus, qu'il serait bientôt mort.

Il n'y a qu'une manière d'en finir avec cette anarchie de petits *moi*, la manière dont on en finit avec toutes les anarchies : c'est de les soumettre au despotisme d'un seul *moi*, du grand *moi*, du vrai *moi*, à peu près comme l'a fait Stahl, en mettant à la réforme tous ces ministres muets, aveugles et sourds, qu'on a voulu lui donner sous les noms d'archée, de principe vital, d'âme nutritive, végétative, irrationnelle, matérielle, etc.; dénominations, à notre avis, un peu creuses, malgré la figure qu'elles font encore dans le monde physiologique, et auxquelles on pourrait appliquer le titre d'une des plus intéressantes comédies de Shakspeare, *Beaucoup de bruit pour rien*.

Ce n'est pas qu'il faille tout adopter de Stahl. Son interprétation des faits ne leur est pas toujours parfaitement conforme, quelquefois même elle les contredit. Cette demeure, par exemple, que l'âme se bâtit à elle-même dans les ténèbres de notre origine, nous semble une œuvre d'architecture, nous ne dirons pas assez difficile à comprendre, car dans ces matières tout l'est, mais assez difficile à mettre d'accord avec l'ordre d'apparition des faits. Nous croyons qu'ici, comme ailleurs, l'hôte n'arrive que lorsque le logis est prêt. Mais ce qu'on peut dire avec Stahl, c'est que dans cet édifice, tout n'est pas transparent ou sonore, et que le maître n'y voit et n'y entend pas tout. Seulement, comme la maison est bonne, qu'elle est l'ouvrage d'une main dont l'habileté égale la toute-puissance, que les serviteurs en sont bien dressés, le service, dans les parties mêmes qui sont soustraites à l'œil ou à l'oreille du maître, se fait comme s'il l'avait ordonné. Quelquefois, et par suite d'une modification mystérieuse, telle de ces parties actuellement sombres et muettes s'éclaire soudain, devient retentissante, et le maître alors voit et entend ce qu'il n'avait ni vu, ni entendu jusque-là.

En d'autres termes, et pour parler sans figure, dans cet être double que nous sommes, le *moi*, le principe, quel qu'il soit, qui sent à la fois et a conscience, n'exerce son activité et sa clairvoyance que de compte à demi avec les organes, qui, de leur côté, sont obligés de compter avec lui.

Parmi ces organes, il y en a, ceux de la vie exclusivement nutritive, dont le jeu purement vital ne donne lieu à aucune émotion qu'ait à contrôler la conscience. Ce n'est que dans les occasions les plus rares, et par l'effet de quelque changement dans leur disposition ou leur santé, que le *moi*, averti de leur activité par une souffrance, rapporte cette sensation insolite à un point de l'économie qu'il avait ignoré jusque-là.

Ici le *moi* est éveillé par suite de l'établissement d'un rapport nouveau entre son activité et celle des organes. Dans d'autres cas, au contraire, il reste sourd aux impressions des organes mêmes avec lesquels il est habituellement en commerce intime, c'est-à-dire aux impressions des sens proprement dits. Fortement occupé ailleurs, réfléchi en lui-même ou absorbé par quelque sensation, il ne prend ou ne partage l'initiative d'aucune autre. Les conditions nerveuses dans lesquelles son attention, son activité, mettent à la fois le cerveau, le nerf de transmission et le sens, ces conditions ne sont pas remplies; les corps extérieurs, dans leurs molécules ou leurs masses, ont beau se heurter au sens; ni celui-ci, ni le nerf, ni le cerveau ne répondent. Dans ce cas, il ne faut pas dire que la sensation est inaperçue; c'est un non-sens; elle n'existe pas, parce que le *moi* et son organe n'agissent pas. C'est ainsi que de ces milliers d'impressions, résultat de nos rapports continuels avec les êtres qui nous environnent, un bien moindre nombre qu'on ne l'imagine arrivent à la conscience, soit pour y être perçues à loisir et classées dans la mémoire, soit, et beaucoup plus souvent, pour y être senties avec une rapidité qui n'ôte rien à la réalité de la perception, mais qui donne lieu à un oubli soudain.

Telle est, à notre avis, la meilleure manière d'envisager la vie, la sensibilité, leurs rapports dans le roi des êtres vivants, dans l'homme. Il serait difficile, sauf quelques modifications, quelques adoucissements de langage, de ne pas étendre cette manière de voir au reste des animaux. Les animaux ont évidemment, comme nous, du sentiment, de l'imagination, et sans doute quelque chose de plus; et si cela est, Descartes a peut-être eu tort de leur refuser toute espèce d'âme.

Quant à l'autre division tout entière des êtres vivants, en d'autres termes, quant aux végétaux, non-seulement il n'y a pas à leur accorder une âme, mais il n'y a pas à mêler à leur vie du sentiment, le sentiment même le plus obscur, ni même à s'en tenir, à cet égard, au doute dans lequel est resté Ch. Bonnet.

Les végétaux vivent en vertu d'un mécanisme et d'une composition organiques, par suite d'un système de forces, dans lesquels jusqu'ici on n'a pu saisir qu'une opposition au moins apparente avec le mécanisme, la composition, le système de forces de la nature inerte. Mais jusqu'ici aussi, dans cette vie des végétaux, dans leur mécanisme, leur composition, leur système de forces, si l'on a pu noter et nommer métaphoriquement des impressions, des actes, une sorte de préférence ou de choix à l'égard des matières alibiles, on n'a pas pu y voir et y admettre, en réalité, de la sensibilité et du sentiment. La phrase célèbre de Linnée reste toujours, et jusqu'à plus ample informé, la caractéristique des trois règnes de la nature : « Les minéraux existent, les végétaux vivent, les animaux vivent et sentent. » *Lapides crescunt; vegetabilia crescunt et vivunt; animalia crescunt, vivunt et sentiunt.* » (*Philosophica botanica.*)

Les auteurs à consulter sont : Platon, *Timée.* — Aristote, *De plantis*, lib. I, c. 1; *De anima*, lib. II, c. 10 et passim. — Diogène Laërce, liv. X, *Vie d'Epicure.* — Lucrèce, *De natura rerum.* — Bérigard, *Circulus Pisanus*, 1641, circulus I. — Descartes, *l'Homme* (OEuvres, édit. de Victor Cousin, t. IV). — Glisson, *De naturæ substantia energetica, sive de vita naturæ*, Londres, 1672. — Cl. Perrault, *Essais de physique; Mécanique des animaux.* — Stahl, *Theoria medica vera.* — Haller, *Primæ lineæ physiologiæ; Elementa physiologiæ.* — Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, 10ᵉ partie, c. 30 et 31. — Barthez, *De principio vitali*, Montpellier, 1773; *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Paris, 1806. — Bichat, *Considérations sur la vie et la mort; Anatomie générale*, Considérations générales. — Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, 10ᵉ mémoire. — Tiedemann, *Traité complet de physiologie de l'homme*, traduction française. — J. Muller, *Manuel de physiologie*, traduction française, prolégomènes. — Alex. Alquié, *Précis de la doctrine médicale de l'école de Montpellier*, 1846. — P. Bérard, *Cours de physiologie fait à la Faculté de médecine de Paris*, 1848, 1ʳᵉ, 2ᵉ et 3ᵉ livraisons. F. L.

VILLEMANDY (Pierre DE), recteur d'un collége de théologie francais-belge, établi en Hollande au XVIIᵉ siècle, est connu pour avoir réfuté assez solidement les sceptiques de son temps. L'ouvrage, publié à Leyde en 1695, où cette réfutation est entreprise, porte le titre sui-

vant : *Scepticismus debellatus, seu humanæ cognitionis ratio ab imis radicibus explicata; ejusdem certitudo, adversus scepticos quosque veteres ac novos invicta asserta; facilis ac tuta certitudinis hujus obtinendæ methodus præmonstrata.*

Dans cet écrit, qui respire en somme un éclectisme fondé sur le bon sens et sur quelques idées cartésiennes, on distingue trois sortes de doutes : celui des pyrrhoniens, celui des académiciens et celui des sceptiques ordinaires qui tiennent un certain milieu entre la nouvelle Académie et Pyrrhon. Le nombre de ces sceptiques y est étrangement étendu. Villemandy donne ce titre à Machiavel et à Spinoza, parce que leurs doctrines ébranlent plus d'une vérité nécessaire à l'esprit humain ; comme il le donne aux casuistes et aux mystiques. Son principal champ de bataille néanmoins, c'est l'antiquité, dont le doute lui semble beaucoup plus intolérable, *minus tolerabilior* (p. 8), que le doute des penseurs modernes, des disciples de Montaigne ou de Gassendi. En examinant le scepticisme des auteurs scolastiques, il s'attache à renverser cette maxime que Dieu pourrait changer le bien en mal et le mal en bien ; de même qu'il blâme les cartésiens d'avoir supposé que les vérités de l'ordre naturel sont susceptibles, par suite d'une influence surnaturelle, d'être converties en erreurs. Le scepticisme ordinaire lui semble insoutenable en présence de la certitude des sens et de l'évidence de l'entendement. Les sens sont soumis, dit-il, à l'action inévitable des corps, à leur pression, à leur vibration, à leur impulsion : donc, le monde des corps est réel. L'entendement est doué d'attention et de réflexion, de conscience : il sait qu'il pense, qu'il a des notions. Or, si la conscience de ces notions atteste l'existence de l'être qui pense et qui doute, la diversité de ces mêmes notions atteste l'existence des objets divers qui, en affectant notre âme, y font naître les notions. La diversité de nos pensées garantit ainsi la diversité des causes qui les produisent, c'est-à-dire des objets extérieurs (p. 44-599). Villemandy s'appuie, dans ces sortes de raisonnements, tantôt sur le *criterium* cartésien de l'évidence, tantôt sur les conséquences psychologiques et métaphysiques du *je pense, donc je suis* (p. 88), tantôt sur cette idée de perfection absolue qui lui paraît la meilleure preuve de l'existence de Dieu (p. 92 et suiv.). Il s'appuie sur les fondements du cartésianisme, alors principalement qu'il critique d'illustres cartésiens, Malebranche, par exemple, ou d'anciens sectateurs de Descartes, tels que Poiret. Sa tendance constante est celle d'une sage et savante conciliation ; celle qu'il avait manifestée dans un ouvrage antérieur, sorte de parallèle de la philosophie officielle et des deux doctrines nouvelles de Gassendi et de Descartes : *Manuductio ad philosophiæ aristoteleæ, epicureæ et cartesianæ parallelismum*, in-8°, Amst., 1683. C. Bs.

VILLERS (Charles DE), né à Boulay en Lorraine, le 4 novembre 1765, mort à Gœttingue le 11 février 1815, appartient à l'Allemagne autant qu'à la France, par des écrits variés, composés dans l'une et l'autre langue, et mérite un souvenir dans les annales de la philosophie, comme le premier interprète français de la doctrine de Kant.

Capitaine d'artillerie en 1792, Villers quitta la France, après s'y être fait un nom, comme défenseur du régime monarchique, par trois pu-

blications plus satiriques que sérieuses : *Les Députés aux états généraux*, *l'Examen du serment civique*, et *la Liberté*. Par ce dernier ouvrage, où il déclare les Français indignes des bienfaits de la liberté, parce qu'il les croit incapables de désintéressement et plongés dans les vices et les vanités d'une civilisation immorale et irréligieuse, Villers s'était attiré de périlleuses inimitiés. Forcé de fuir la persécution, il avait cherché un refuge à Gœttingue et à Lubeck. Ce fut là qu'il se familiarisa avec la littérature et la philosophie modernes des Allemands, à tel point qu'il devint, en 1811, professeur titulaire à l'université hanovrienne.

Des livres solidement conçus, mais écrits sans art et sans charme, avaient attiré sur son savoir, son esprit et son amour de la vérité, l'attention des principales académies de l'Europe. L'Institut de France couronna en 1804 son *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, son titre le plus sûr à l'estime de la postérité (5ᵉ édit., 1851). D'autres corporations savantes ne tardèrent pas à se l'associer. Pendant la première restauration, Louis XVIII, se souvenant de son ancienne défense de la royauté constitutionnelle, le nomma chevalier de Saint-Louis. Quoiqu'il eût loué le protestantisme, il mourut dans la communion catholique, et dans toute la force de l'âge, dès 1815, également regretté de la Société royale de Gœttingue et de l'auditoire universitaire de cette ville. Les universités allemandes perdirent en lui leur plus intelligent appréciateur, comme l'atteste le travail qu'il leur consacra en 1808, sous le titre de *Coup d'œil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante*.

Villers avait préludé à son exposé de la doctrine kantienne par un ouvrage plus général, où la nouvelle philosophie était considérée en traits rapides, mais propres à exciter l'intérêt des étrangers : nous voulons parler des *Lettres westphaliennes sur plusieurs sujets de philosophie, de littérature et d'histoire*, (in-12, Berlin, 1797). Quatre ans plus tard, parut sa *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* (2 vol. in-8°, Metz). Ce livre, qui devint promptement célèbre, se compose de deux parties, l'une critique, l'autre dogmatique. Dans la première, Villers attaque les systèmes que le métaphysicien de Kœnigsberg prétendait remplacer ou renverser, spécialement sortis de la doctrine de Locke, le sensualisme français et anglais, celui surtout qui s'était répandu en Allemagne même sous la protection du grand Frédéric, et à la suite des libres penseurs réunis à Potsdam. Dans la seconde partie, il expose les principales théories de Kant, celles de la *Critique de la raison pure* beaucoup plus amplement que celle des deux autres *Critiques*. Une série de parallèles entre l'idéalisme transcendantal et les idéalistes antérieurs, comme Berkeley, termine le tout, et n'ajoute pas peu à la valeur du livre.

Villers devait, par ce travail, piquer la curiosité de l'Europe, jusque-là demeurée indifférente au mouvement produit en Allemagne par le criticisme kantien. Il devait même obtenir ce succès par le défaut le plus saillant de l'ouvrage, c'est-à-dire par les généralités un peu vagues et les attaques un peu déclamatoires qu'il ne cesse d'y tourner contre la philosophie dominante du XVIIIᵉ siècle. La verve mordante

dont la nature l'avait doué ne recevait pas toujours un emploi digne de la tâche élevée et sérieuse à laquelle Villers s'était consacré. Si nobles que fussent ses desseins, le bon goût eût dû le garantir de sorties trop vives et trop fréquentes. Quant à l'analyse du système allemand, elle pèche par un vice contraire : elle est trop brève, trop sèche, trop loin de remplir les conditions qu'impose l'introduction d'une doctrine étrangère. Néanmoins, avant la publication de l'*Allemagne* de Mme de Staël, l'œuvre de Villers est ce qu'il y avait de plus exact et de plus complet en langue française sur les principes et la méthode de Kant. C. Bs.

VINCENT DE BEAUVAIS, en latin *Vincentius Bellovacensis*, naquit à Beauvais ou dans le Beauvoisis, au commencement du XIIIe siècle, étudia à Paris et y prit l'habit de dominicain, probablement avant 1228. Le bruit de son érudition étant parvenu à la cour, saint Louis le choisit pour lecteur et lui témoigna en tout temps une estime particulière. Vincent nous apprend lui-même que le roi prenait plaisir à lire ses livres, et lui procurait les manuscrits dont il avait besoin pour les composer; que la reine Marguerite, Thibault de Navarre, et Philippe, fils de saint Louis, chez lesquels il était admis, l'engageaient à écrire, et qu'il composa plusieurs ouvrages pour répondre à leurs désirs. Echard (*Scriptores ordinis prædicatorum*, t. Ier, p. 212) place sa mort en 1264. Le plus important des ouvrages de Vincent, celui qui lui assure un rang très-distingué parmi les écrivains de son temps, c'est le *Speculum mundi*, ou *Speculum majus*, véritable encyclopédie des connaissances humaines au XIIIe siècle, particulièrement de la théologie et de la philosophie, sur lesquelles se concentrait toute l'activité intellectuelle de cette époque. D'après le prologue des plus anciens manuscrits, il se divise en trois parties, et non point en quatre, comme le donnent les manuscrits d'un âge moderne et les éditions imprimées. Chaque partie porte un titre spécial qui en indique l'objet : *Speculum naturale*, ou le Miroir de la nature; *Speculum doctrinale*, ou le Miroir scientifique, contenant le résumé de toutes les sciences alors connues et la théorie des principaux arts; *Speculum historiale*, ou le Miroir historique, contenant l'histoire universelle du monde jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Echard a démontré jusqu'à l'évidence que la quatrième partie, intitulée *Speculum morale*, le Miroir moral, est un extrait de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin et d'autres ouvrages théologiques du temps, écrit dans le XIVe siècle. C'est dans le *Speculum naturale* que Vincent de Beauvais traite de l'âme, conformément à la division d'Aristote, qui fait entrer la psychologie dans la physique. Il passe en revue, dans cette partie, l'ouvrage des six jours de la création, d'après l'ordre établi par la *Genèse*, en commençant par les éléments et en finissant par l'homme, après un premier livre consacré à Dieu et aux anges. Dans le *Miroir scientifique* il est question de la philosophie, et de la théologie, et de la morale, de la grammaire, de la rhétorique, de la logique et de la poésie, de la politique, de l'économique, du droit civil, de la médecine, des mathématiques, etc. Aristote, Boèce, saint Bernard, Cicéron, mais le premier surtout, sont les auteurs qui ont été le plus mis à contribution. Le *Miroir historique* est le moins intéres-

sant ; il porte toutes les traces d'une époque de superstition et d'ignorance. L'ouvrage tout entier a été imprimé pour la première fois en 10 vol. in-f°, Strasbourg, 1473, puis en 4 vol. in-f°, Douai, 1624. Les quatres parties ont été imprimées séparément à Venise, en 1493 et 1494 ; à Mayence, en 1474 ; à Bâle, en 1481 ; à Nuremberg, en 1488. La partie historique a été traduite en français sous le titre de *Miroir historial*, 5 vol. in-f°, Paris 1495-96. — L'historien Schlosser a traduit en allemand cinquante et un chapitres du livre VI du *Miroir scientifique*, sous le titre de *Manuel d'éducation de Vincent de Beauvais, à l'usage des princes et de leurs instituteurs*, 2 vol. in-8°, Francfort, 1819. — On peut consulter sur Vincent de Beauvais, outre les historiens de la philosophie, Jourdain, *Recherches critiques sur les traductions d'Aristote*, note Q. X.

VIVÈS (Louis-Jean) se rattache à cette série de libres penseurs qui commencèrent au XVIe siècle à ébranler l'autorité d'Aristote, et préparèrent la grande révolution cartésienne. Né à Valence, en Espagne, en 1492, Louis Vivès fut d'abord professeur à Louvain, puis à l'université d'Oxford. L'indépendance de son caractère attira sur lui des persécutions. Après avoir été précepteur de Marie, fille de Henri VIII, il osa blâmer le divorce du roi, fut emprisonné, puis exilé d'Angleterre, passa en Espagne, et revint se fixer à Bruges, où il mourut en 1540, après avoir été l'ami d'Erasme et de Guillaume Budé.

Après avoir écrit d'abord en faveur de la philosophie scolastique, qu'il avait étudiée à Paris, Louis Vivès, comme plus tard Ramus, s'attaqua à Aristote dans son *Traité sur la Dialectique* ; si les innovations qu'il propose ont peu de valeur dans le champ même de la logique, elles ne manquent pas d'importance dans l'histoire de la philosophie, comme tentatives en faveur du libre examen. Nous en trouvons la preuve dans la préface des *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristotelem*, par Gassendi.

« J'étais enchaîné, dit-il, par le préjugé général qui faisait approuver Aristote par tous les savants. Mais la lecture de Vivès et de mon ami Charron m'a donné le courage d'agir. »

Les *OEuvres complètes* de Vivès ont été publiées une première fois à Bâle en 1555, 2 vol. in-f° ; une seconde fois à Valence. Celui de tous ses ouvrages qui intéresse le plus la philosophie a pour titre : *De causis corruptarum artium*, en 3 tomes, dont le dernier contient les traités : *De prima philosophia ; De explanatione essentiarum ; De censura veri ; De instrumento probitatis et de disputatione ; De initiis sectis et laudibus philosophiæ*. Il a aussi publié à part un traité *De anima et vita*, in-4°, Bâle, 1538, et *Dialectices* lib. IV, in-4°, Paris, 1550. X.

VOET ou **VOETIUS** (Gilbert) est le plus violent et le plus redoutable adversaire qu'ait rencontré la philosophie de Descartes en Hollande, et c'est uniquement sous ce point de vue que nous avons à le considérer, sans nous occuper de ces innombrables controverses théologiques où s'est passée toute sa vie. Voetius est un de ces types de fanatisme et d'hypocrisie que trop souvent on rencontre dans l'histoire des luttes et des persécutions de la philosophie. Né en 1593 à Heusde,

il fit ses études à l'université de Leyde et y exerça ensuite le ministère sacré jusqu'à 1634, où il fut nommé professeur de théologie et de langues orientales. Bientôt il s'y fit un certain crédit auprès des magistrats et du peuple par l'ostentation de son zèle en faveur de la religion réformée et contre les sectes dissidentes, mais surtout contre le papisme. Voici le portrait qu'en fait Descartes dans la lettre au Père Dinet : « C'est un homme qui passe dans le monde pour théologien, pour prédicateur et pour un homme de controverse et de dispute, lequel s'est acquis un grand crédit parmi la populace, de ce que déclamant tantôt contre la religion romaine, tantôt contre les autres qui sont différentes de la sienne, et tantôt invectivant contre les puissances du siècle, il fait éclater un zèle ardent et libre pour la religion, entremêlant aussi quelquefois dans ses discours des paroles de raillerie qui gagnent l'oreille du menu peuple. » Il se fit le champion de toutes les anciennes doctrines, et déjà, avant d'attaquer Descartes, il avait fait la guerre à celui qui le premier, dans l'Université, avait enseigné la circulation du sang. L'intérêt de l'école, de l'Eglise et de l'Etat, la perfidie et la violence ouverte, les thèses philosophiques, les sermons, les calomnies les plus odieuses, les dénonciations à l'Université et aux magistrats, il mit tout en œuvre pour perdre Descartes.

D'abord, dans des thèses publiquement soutenues sur l'athéisme, il avait insinué et répandu contre lui, sans le nommer, mais en le désignant à ne pas s'y tromper, l'accusation d'athéisme. Il semble qu'entre tous les philosophes, Descartes dût être pour jamais à l'abri d'une telle accusation ; mais elle était plus propre que toute autre à faire impression sur la foule, et c'est pour cela que Voetius s'y attacha de préférence. En même temps cependant, accusation non moins odieuse en Hollande, il lui reprochait la religion de son pays, son attachement aux jésuites, le qualifiait de méchant jésuite (*jesuitaster*) et le représentait comme dangereux pour les lois de l'Etat et la religion réformée. Ainsi cherchait-il à exciter les esprits contre la philosophie nouvelle. Mais d'abord il frappa les premiers coups contre un disciple imprudent et non contre le maître lui-même. Ce disciple était Régius, professeur de médecine à l'Université, qui, entraîné par sa fougue et indocile aux sages conseils de Descartes, donna bientôt des armes contre lui à Voetius et à ses partisans. A force d'intrigues, Voetius obtint une sentence des magistrats qui ordonnait à Régius de se renfermer dans son cours de médecine, et lui interdisait toute leçon particulière. En même temps, il réussissait à faire condamner, le 16 mars 1642, par la majorité des professeurs réunis en assemblée générale, la philosophie nouvelle, *philosophia nova et præsumpta*, comme contraire à l'ancienne et à la vraie, conduisant au scepticisme et à l'irréligion. Il voulut abattre le maître après avoir abattu le disciple. Il met en avant un de ses élèves, Martin Schoockius, qui, sous sa dictée, écrit contre Descartes un livre diffamatoire intitulé : *Methodus novæ philosophiæ Renati Descartes.* Descartes y était accusé d'athéisme et comparé à Vanini. Descartes répondit par une lettre à Voetius, comme au véritable auteur du livre, où, avec une admirable force de bon sens, d'ironie et de dialectique, il mettait au néant les calomnies de Voetius contre sa personne et sa doctrine, en démasquant son ignorance, son hypocrisie et sa mauvaise foi. Voetius re-

double de fureur, circonvient les magistrats et en obtient une sentence qui condamne comme diffamatoires et la lettre à Voetius et la lettre au Père Dinet, où Descartes racontait toute sa querelle avec Voetius dont il faisait un portrait peu flatté. Descartes lui-même, comme un criminel, était cité, au son de la cloche, à comparaître, sous la double accusation d'athéisme et de calomnie. L'affaire pouvait être grave; à tout le moins risquait-il d'être condamné à une forte amende et à voir ses livres brûlés par la main du bourreau. Il s'en tira par la protection de l'ambassadeur de France et du prince d'Orange, qui fit blâmer les magistrats d'Utrecht par les états de la province. Descartes lui-même, dans une lettre remarquable par sa noblesse et sa fermeté, avait demandé satisfaction aux magistrats de la ville, trompés par Voetius, contre l'iniquité de leurs sentences et de leurs poursuites, et contre l'interdiction de tout ouvrage en sa faveur, et cité Schoockius comme calomniateur devant le sénat académique de l'université de Groningue, où il était professeur. L'affaire tourna à la confusion de Voetius; car Schoockius se défendit en l'accusant d'avoir falsifié son manuscrit, et d'y avoir ajouté la comparaison de Vanini. Il déclara que, quant à lui, il ne tenait nullement Descartes pour un impie et un athée. Ces protestations et ces rétractations furent consignées dans la sentence du sénat, qui engagea Descartes à s'en contenter et à ne pas pousser l'affaire plus avant. Descartes sortit donc ainsi avec honneur et avantage de sa lutte contre Voetius. Après la mort de Descartes, Voetius et ses partisans obtinrent un certain nombre de décrets des synodes et des universités contre la philosophie. Ils réussirent, en 1676, à en faire bannir l'enseignement des universités d'Utrecht et de Leyde. Mais, malgré tous ces décrets, le cartésianisme continua de se développer et d'être publiquement enseigné dans presque toutes les universités de la Hollande.

Sur Voetius et ses luttes avec Descartes, il faut consulter la *Vie de Descartes*, par Baillet; les deux lettres de Descartes à Voetius et au Père Dinet, et sa lettre apologétique aux magistrats de la ville d'Utrecht.

F. B.

VOLONTÉ. Nous entendons par *volonté* la même chose que la *liberté;* les mots *volontaire* et *libre* ont exactement le même sens. Tout ce qui est hors de la liberté est hors de la volonté. Nous renvoyons donc au mot LIBERTÉ. Si l'on veut connaître les rapports de la liberté avec les autres phénomènes actifs, on pourra consulter les mots ACTIVITÉ, INSTINCT, HABITUDE.

VOLTAIRE naquit à Châtenay, près de Sceaux, en 1694. Il étudia au collége Louis-le-Grand, sous les jésuites. Présenté à Ninon par l'abbé de Châteauneuf, il lui plut, et elle lui légua 2,000 fr. pour acheter des livres. Cet abbé l'introduisit encore dans la société des beaux esprits, où régnait une grande liberté de penser. Il fut mis un an à la Bastille (1715) pour une satire, qu'il n'avait pas faite, contre Louis XIV. Insulté par un chevalier de Rohan, il lui demanda réparation; le grand seigneur le fit battre par ses valets et mettre à la Bastille (1726). Il en sortit au bout de six mois, mais avec l'ordre de quitter

la France, et se rendit en Angleterre, où il admira une nation qui vivait libre sous la royauté constitutionnelle, et une philosophie hardie qui substituait à la religion et à la morale révélée la religion et la morale naturelle. Il se lia avec Toland, Tindal, Collins, Bolingbroke. Il revint clandestinement en France; en 1735, il publia ses *Lettres sur les Anglais.* Le clergé demanda la suppression de ces lettres, et l'obtint par un arrêt du conseil : le parlement brûla le livre, le garde des sceaux fit exiler l'auteur. Voltaire, l'orage passé, revint à Paris, et peu après se réfugia au château de Cirey (en Lorraine), chez la marquise du Châtelet, son amie (1735-40). En 1740, pressé par Frédéric de Prusse, il se rendit près de lui, à Vesel, et trois ans après, lui fut renvoyé avec une mission, qui réussit. Deux fois refusé à l'Académie, il y entra en 1746. Recueilli à Sceaux par la duchesse du Maine, à Lunéville par Stanislas, il perdit, en 1749, madame du Châtelet, et, en 1750, se rendit près de Frédéric, qui lui offrait une grande position. Des mésintelligences survinrent entre lui et Maupertuis, et, à la suite, entre lui et Frédéric; il quitta la Prusse (1753); il séjourna, près de deux ans, dans l'Allemagne et dans l'Alsace, habita quelque temps les Délices, aux portes de Genève, et se fixa enfin à Ferney, dans le pays de Gex (1758), pays presque indépendant. On l'appela le patriarche de Ferney. En 1778, il fit un voyage à Paris, y fut accueilli avec un enthousiasme prodigieux, et y mourut trois mois après (30 mai). Comme il lui avait échappé à ses derniers moments, le clergé refusa de l'enterrer à Paris : son corps errant fut reçu à l'abbaye de Scellières par l'abbé Mignot, son neveu, et, en 1791, solennellement transporté au Panthéon.

Nos philosophes du XVIIIe siècle professent que toutes les idées viennent de l'expérience. Comme cette formule est celle du sensualisme, on les prend volontiers pour sensualistes; et comme le sensualisme nie l'âme, Dieu, la justice et la liberté, on leur impose de nier l'âme, Dieu, la justice et la liberté, sous peine d'inconséquence. Or, ils ont justement défendu la liberté politique et la justice sociale; l'inconséquence est donc flagrante, et les hommes de ce siècle, disciples de ces philosophes, sont aussi inconséquents que leurs maîtres.

Qu'un philosophe se démente, il n'y a là rien de bien étonnant; mais une génération! Qu'un homme pense d'une façon et agisse de l'autre, cela se voit chaque jour; mais qu'un peuple en fasse autant, qu'il pense selon certains principes, et agisse selon les principes diamétralement contraires, qu'il soit matérialiste, athée, égoïste, fataliste fervent, et qu'avec cette même ferveur il se porte aux institutions généreuses qui combattent de front le matérialisme, l'athéisme, l'égoïsme et le fatalisme, cela ne se comprendra jamais.

La contradiction qu'on signale n'existe pas. Il faut entendre la formule citée : elle a deux significations. Voici la première : Les sens sont l'unique source de nos idées; il n'y a dans notre entendement que ce que les sens y ont apporté; notre esprit peut opérer sur les données de l'expérience, composer, décomposer, comparer, généraliser, classer, induire et raisonner, mais il n'ajoute rien du sien, pas le moindre élément nouveau, il ne crée rien de nouveau que l'ordre de ces éléments; il est stérile.

Voici la seconde signification : Si l'expérience n'agissait pas, l'esprit n'agirait pas non plus. Si nous ne connaissions d'abord, par les sens et la conscience, le monde extérieur et le monde intérieur, nous n'arriverions pas à connaître Dieu ; si nous ne connaissions d'abord par les sens et la conscience des sentiments et des actions humaines, nous n'arriverions pas à connaître le bien et le mal.

Or, il y a entre ces deux interprétations de la même formule une différence énorme, la différence de l'erreur à la vérité. Il est très-faux que l'expérience soit *l'origine* de toutes nos idées, il est très-vrai que l'expérience est *à l'origine* de toutes nos idées. Il est très-faux que l'esprit soit stérile, qu'il ne produise rien de son fonds, et qu'il se borne à arranger les données de l'expérience ; mais il est très-vrai que si l'expérience n'entrait d'abord en jeu, l'esprit n'entrerait pas en jeu à son tour, et que, pour qu'il produise, il faut qu'il soit provoqué. Par malheur, la formule célèbre « toutes nos idées viennent des sens » veut dire l'une et l'autre chose, et deux personnes qui la répètent ensemble peuvent fort bien ne pas s'entendre et même se combattre. Il reste donc à demander aux philosophes du XVIIIe siècle de s'expliquer.

Locke, on s'en souvient, avait attribué à Descartes l'idée bizarre que nous venons au monde avec des idées toutes faites, et qu'avant d'avoir les yeux ouverts, nous avons de certaines notions métaphysiques ; à quoi Descartes assurément n'avait jamais songé. Locke le relève là-dessus comme il convient et lui fait la leçon, un peu longue, qu'on trouve dans ses *Essais*. Il détruit de fond en comble la théorie des *idées innées*, réfutation bien précieuse, si jamais quelque philosophe s'avise de cette absurdité. Nos philosophes français, du XVIIIe siècle, Voltaire comme les autres, n'ont connu Descartes qu'à travers Locke. Voltaire lui emprunte donc sa lourde machine de guerre ; mais en la recevant il l'allége, et en fait un trait perçant :

« Le cartésien prit la parole et dit : L'âme est un esprit pur qui a reçu dans le ventre de sa mère toutes les idées métaphysiques, et qui, en sortant de là, est obligée d'aller à l'école, et d'apprendre tout de nouveau ce qu'elle a si bien su et qu'elle ne saura plus. Ce n'était donc pas la peine, répondit l'animal de huit lieues, que ton âme fût si savante dans le ventre de ta mère, pour être si ignorante quand tu aurais de la barbe au menton.

« .... Un petit partisan de Locke était là tout auprès, et quand on lui eut enfin adressé la parole : Je ne sais pas, dit-il, comment je pense, mais je sais que je n'ai jamais pensé qu'à l'occasion de mes sens.... L'animal de Sirius sourit : il ne trouva pas celui-là le moins sage ; et le nain de Saturne aurait embrassé le sectateur de Locke sans l'extrême disproportion. » (*Micromégas*, c. 7.)

Voyons donc ce que Voltaire pense à l'occasion de ses sens. Il règle toute sa philosophie sur deux maximes, la croyance au sens commun et les nécessités de la pratique : « Je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale. » (*Corresp. avec Frédéric*, lett. 32.) Et, conformément à ces règles, il admet le devoir, Dieu, la liberté, l'instinct, le désintéressement, même, en plus d'un endroit, la vie future.

Le voici d'abord établissant la vérité d'une loi morale nécessaire, absolue, éternelle, universelle, contre les empiriques, contre Locke lui-même, qu'il appelle si souvent son maître :

« Kou. — La secte de Laokium dit qu'il n'y a ni juste ni injuste, ni vice ni vertu.

« Cu-Su. — La secte de Laokium dit-elle qu'il n'y a ni santé ni maladie? » (*Cu-Su et Kou.*)

« Plus j'ai vu des hommes différents par le climat, les mœurs, le langage, les lois, le culte, et par la mesure de leur intelligence, et plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fonds de morale.

« La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion.

« Je mets en fait qu'il n'y a aucun peuple chez lequel il soit juste, beau, convenable, honnête, de refuser la nourriture à son père et à sa mère quand on peut leur en donner; que nulle peuplade n'a jamais pu regarder la calomnie comme une bonne action, non pas même une compagnie de bigots fanatiques.

« Les plus grands crimes qui affligent la société humaine sont commis sous un faux prétexte de justice.

« Les limites du juste et de l'injuste sont très-difficiles à poser; comme l'état mitoyen entre la santé et la maladie, entre ce qui est convenable et la disconvenance des choses, entre le faux et le vrai, est difficile à marquer. Ce sont des nuances qui se mêlent, mais les couleurs tranchantes frappent tous les yeux. — Il y a mille différences dans les interprétations de la loi morale, en mille circonstances; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste. » (*Le Philosophe ignorant.*)

Ainsi le disciple reprend le maître; il intitule un chapitre : *Contre Locke*, et s'adressant à Hobbes :

« C'est en vain que tu étonnes tes lecteurs en réussissant presque à leur prouver qu'il n'y a aucunes lois dans le monde, que des lois de convention; qu'il n'y a de juste et d'injuste que ce qu'on est convenu d'appeler tel dans un pays. Si tu t'étais trouvé seul avec Cromwel dans une île déserte, et que Cromwel eût voulu te tuer pour avoir pris le parti de ton roi dans l'île d'Angleterre, cet attentat ne t'aurait-il pas paru aussi injuste dans ta nouvelle île, qu'il te l'aurait paru dans ta patrie? — Penses-tu que le pouvoir donne le droit, et qu'un fils robuste n'ait rien à se reprocher pour avoir assassiné son père languissant et décrépit? Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur. »

Avec cette ferme notion du juste et de l'injuste, on est loin des empiriques, loin de Locke, qui recueille à plaisir les jugements divers des hommes sur ces objets.

Quant à la liberté, Voltaire l'a défendue dans mille endroits, et de plus il nous a laissé un vrai traité sur la matière dans sa discussion avec le fataliste Frédéric (*Correspondance avec le prince royal de Prusse*). La discussion de Voltaire est pressante, juste, spirituelle, éloquente, touchante même; il faut la lire; bornons-nous ici à l'analyser :

1°. La liberté est le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas

penser, de se mouvoir et de ne pas se mouvoir, conformément au choix de notre esprit;

2°. Notre sentiment intérieur, irrésistible, nous assure que nous sommes libres. Ce sentiment est si fort, qu'il ne faudrait pas moins, pour nous en faire douter, qu'une démonstration qui nous prouvât qu'il implique contradiction que nous soyons libres. Or, certainement, il n'y a point de telles démonstrations;

3°. Si je croyais être libre, et que je ne le fusse point, il faudrait que Dieu m'eût crée exprès pour me tromper. Il ne résulterait de cette illusion perpétuelle que Dieu nous ferait, qu'une façon d'agir dans l'Etre suprême indigne de sa sagesse infinie.

4°. Les ennemis de la liberté avouent que ce sentiment intérieur existe; il n'y en a aucun qui doute de bonne foi de sa propre liberté, et dont la conscience ne s'élève contre le sentiment artificiel par lequel ils veulent se persuader qu'ils sont contraints dans toutes leurs actions;

5°. Enfin, les fatalistes sont obligés eux-mêmes de démentir à tout moment leur opinion par leur conduite.

On élève des objections contre la liberté.

1°. Des accidents corporels, des passions nous l'enlèvent.

R. — Ce raisonnement est tout semblable à celui-ci : Les hommes sont quelquefois malades, donc ils n'ont jamais de santé. Or, qui ne voit pas, au contraire, que sentir sa maladie et son esclavage, c'est une preuve qu'on a été sain et libre. La liberté dans l'homme est la santé de l'âme.

2°. La volonté est toujours déterminée nécessairement par les choses que notre entendement juge être les meilleures, de même qu'une balance est toujours emportée par le plus grand poids.

R. — On fait, sans s'en apercevoir, autant de petits êtres de la volonté, et de l'entendement, lesquels on suppose agir l'un sur l'autre. Mais c'est une méprise. Il n'y a qu'un seul être qui juge et résout, passif quand il juge, actif quand il résout; et il n'y a aucune liaison entre ce qui est passif et ce qui est actif.

Sans doute les différences des choses déterminent notre entendement. Si la liberté d'indifférence existait, selon cette belle définition, les idiots, les imbéciles, les animaux même, seraient plus libres que nous; et nous le serions d'autant plus que nous aurions moins d'idées et que nous apercevrions moins les différences des choses; c'est-à-dire à proportion que nous serions plus imbéciles, ce qui est absurde.

Nous choisissons ce que nous jugeons être le meilleur; mais la nécessité physique et la nécessité morale sont deux choses qu'il faut distinguer avec soin. Cette nécessité morale est très-compatible avec la liberté naturelle et physique la plus parfaite.

Plus nos déterminations sont fondées sur de bonnes raisons, plus nous approchons de la perfection; et c'est cette perfection, dans un degré plus éminent, qui caractérise la liberté des êtres plus parfaits que nous, et celle de Dieu même; car, que l'on y prenne bien garde, Dieu ne peut être libre que de cette façon.

3°. Dieu prévoit mes actions et infailliblement; donc je ne suis pas libre.

R. — La prescience de Dieu n'est pas la cause de l'existence des choses, mais elle est elle-même fondée sur cette existence.

La simple prescience d'une action, avant qu'elle soit faite, ne diffère en rien de la connaissance qu'on en a après qu'elle est faite.

De ce que nous ignorons l'accord de la prescience divine et de la liberté humaine, il ne suit pas que cet accord soit incompréhensible ni impossible.

Dieu a pu créer des créatures libres; car il peut tout hors les contradictoires, hors communiquer sa perfection. La liberté n'est pas cela, sinon il nous serait impossible de nous croire libres, comme il nous est impossible de nous croire infinis. Si donc créer des êtres libres et prévoir leurs actions était contradictoire, Dieu aurait pu consentir à ignorer ces actions, à peu près, s'il est permis de parler ainsi, comme un roi peut ignorer ce que fera un général à qui il a donné carte blanche.

Cet argument de la prescience de Dieu, s'il avait quelque force contre la liberté de l'homme, détruirait encore également celle de Dieu; car il prévoit, et infailliblement, ce qu'il fera.

Ne pourrait-on pas dire que Dieu prévoit nos actions libres, à peu près comme un homme d'esprit prévoit le parti que prendra, dans une telle occasion, un homme dont il connaît le caractère?

4°. Si l'homme était libre, il serait indépendant de Dieu.

R. — Cette communication qu'il nous a faite d'un peu de liberté ne nuit en rien à sa puissance infinie, puisque elle-même est un effet de sa puissance infinie.

Puis, après avoir discuté, il s'échappe éloquemment : « Daignez, au nom de l'humanité, penser que nous avons quelque liberté; car si vous croyez que nous sommes de pures machines, que deviendra l'amitié dont vous faites vos délices? De quel prix seront les grandes actions que vous ferez? Quelle reconnaissance vous devra-t-on des soins que votre altesse royale prendra de rendre les hommes plus heureux et meilleurs? Comment, enfin, regarderez-vous l'attachement qu'on a pour vous, les services qu'on vous rendra, le sang qu'on versera pour vous? Quoi! le plus généreux, le plus tendre, le plus sage des hommes verrait tout ce qu'on fait pour lui plaire du même œil dont on voit des roues de moulin tourner sur le courant de l'eau, et se briser à force de servir! Non, monseigneur, votre âme est trop noble pour se priver ainsi de son plus beau partage. » (*Correspondance avec Frédéric*, lett. 39.)

Voltaire ne varie point sur l'existence de Dieu : il a, pendant soixante ans, présenté cette vérité sous toutes les formes avec une verve inépuisable; il a combattu la génération spontanée sur laquelle les athées prétendaient s'appuyer; il est revenu avec une insistance infatigable sur le principe des causes finales, pour le prouver et l'appliquer, avec la conviction, la clarté, la force et la grâce de Fénelon et de Socrate. On connaît les vers célèbres de l'épître à l'auteur athée du livre *des Trois imposteurs*, qui fait, dit-il, le quatrième :

> Ils ont adoré tous un maître, un juge, un père ;
> Ce système sublime à l'homme est nécessaire :

C'est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si les cieux, dépouillés de leur empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Sur l'instinct, quoi de mieux que ceci ?

« Que ceux qui n'ont pas eu le temps et la commodité d'observer la conduite des animaux, lisent l'excellent article *Instinct* dans l'*Encyclopédie*; ils seront convaincus de l'existence de cette faculté, qui est la raison des bêtes, raison aussi inférieure à la nôtre qu'un tournebroche l'est à l'horloge de Strasbourg; raison bornée, mais réelle; intelligence grossière, mais intelligence dépendante des sens comme la nôtre; faible et incorruptible ruisseau de cette intelligence immense et incompréhensible qui a présidé à tout en tout temps. » (Dialogue XXIX, *les Adorateurs ou les louanges de Dieu.*)

Sur la doctrine de l'intérêt, il se prononce pour le bon parti, et reproche directement à Helvétius d'avoir mis l'amitié parmi les vilaines passions.

Voilà les grandes vérités reconnues; reste à expliquer comment elles sont produites dans notre esprit. Kant, Reid, et la philosophie française n'avaient pas encore passé sur cette question. A leur défaut, n'est-ce pas une chose bien remarquable que la justesse et la précision avec lesquelles Voltaire caractérise l'opération de la raison humaine. Lui, l'ennemi des idées innées, il vient à l'innéité de la raison :

« A. — Qu'est-ce que la loi naturelle ?

« B. — L'instinct qui nous fait sentir la justice. » (*Dict. phil., Loi naturelle*, dialogue.)

« Comment l'Egyptien, qui élevait des pyramides et des obélisques, et le Scythe errant qui ne connaissait pas même les cabanes, auraient-ils eu les mêmes notions fondamentales du juste et de l'injuste, si Dieu n'avait donné de tout temps à l'un et à l'autre cette raison qui, en se développant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires, ainsi qu'il leur a donné des organes qui, lorsqu'ils ont atteint le degré de leur énergie, perpétuent nécessairement et de la même façon la race du Scythe et la race de l'Egyptien? » (*Le philosophe ignorant.*)

« Quand votre raison vous apprend-elle qu'il y a vice et vertu ? Quand elle nous apprend que deux et deux font quatre. Il n'y a point de connaissance innée, par la raison qu'il n'y a point d'arbre qui porte des feuilles et des fruits en sortant de la terre. Rien n'est ce qu'on appelle inné, c'est-à-dire né développé; mais, répétons-le encore, Dieu nous fait naître avec des organes qui, à mesure qu'ils croissent, nous font sentir tout ce que notre espèce doit sentir pour la conservation de cette espèce. » (*Dict. phil., du Juste et de l'Injuste.*)

Il paraît constant, comme on l'avait annoncé, que Voltaire a reconnu Dieu, la morale, la liberté, l'instinct, le désintéressement; et on vient de voir qu'il a expliqué avec une sagacité merveilleuse le jeu de la rai-

son produisant ces vérités. En métaphysique, il est moins hardi et plus faible : il paye la rançon de ses qualités. Comme il croit fermement au sens commun, aussi il ne croit volontiers qu'au sens commun ; comme il ramène sa métaphysique à la morale, il ne prend guère pour vrai que ce qui est absolument utile à la morale, et se passe du reste, professant que si une vérité était nécessaire pour bien vivre, Dieu ne nous l'aurait pas cachée.

Qu'on soit juste, il suffit ; le reste est arbitraire.

Il fait plus, il le rejette et défend qu'on le recherche. La curiosité métaphysique engendre les systèmes, ruine du sens commun ; l'attachement aux dogmes métaphysiques engendre le fanatisme, ruine de la morale. Qui veut du bon sens et de la tolérance doit repousser la métaphysique. Voltaire a tort assurément dans cette proscription ; mais de son temps, en présence d'une philosophie discréditée par les systèmes et l'intolérance civile, avoir tort ainsi, c'était avoir raison. Cependant il se permettait quelques courses dans cette région mystérieuse : on l'a vu tentant de concilier, non sans bonheur, la liberté humaine avec la prescience et la providence divine ; même il se permet d'expliquer l'origine du mal. Il a beau dire : « Je tremble, car je vais dire quelque chose qui ressemble à un système ; » c'est bien un système :

« Des deux tonneaux de Jupiter, le plus gros est celui du mal ; or, pourquoi Jupiter a-t-il fait ce tonneau aussi énorme que celui de Cîteaux? Ou comment ce tonneau s'est-il fait tout seul? » (*Lettre à madame du Deffand*, 1756.) Ce terrible ennemi de la métaphysique va s'y lancer ; ce terrible ennemi de l'optimisme de Leibnitz revient, dans bien des rencontres, dans *Jenni* surtout, dans son *Poëme sur le désastre de Lisbonne*, à l'espérance, qu'il tâche de fonder ; et, dans une lettre, il nous révèle le fond de sa pensée : « Je ferais grâce à cet optimisme, pourvu que ceux qui soutiennent ce système ajoutassent qu'ils croient que Dieu, dans une autre vie, nous donnera, selon sa miséricorde, le bien dont il nous prive en ce monde, selon sa justice. C'est l'éternité à venir qui fait l'optimisme, et non le moment présent. » (*Lettre à M. Vernes*, 1758.)

Vraiment, pour un philosophe qui a une telle peur des ténèbres, ce n'est pas mal s'y reconnaître. Il a eu seulement le tort de renvoyer à la métaphysique une question qui est de simple analyse, la question de la spiritualité de l'âme. J'ai conscience de ma pensée, et de moi-même qui pense ; j'ai conscience non pas de plusieurs êtres, mais d'un seul ; je suis donc un, simple, un esprit. La connaissance de l'immatérialité de l'âme n'est pas plus cachée que cela. Par malheur, Locke avait prétendu que Dieu peut faire penser la matière, et Voltaire le suit. Ils cherchent tous les deux *s'ils ont une âme*, c'est-à-dire ils se cherchent eux-mêmes, et ne se rencontrent pas, ce qui est infaillible.

Voltaire avait tort sans doute, la pensée suppose nécessairement un principe simple ; et le *feu élémentaire*, sous la forme duquel notre auteur s'efforce de concevoir l'âme, n'est point encore assez subtil pour de certaines opérations. Mais, quelles que soient son opinion et son erreur sur ce point, il faut avouer qu'il n'est pas matérialiste. On n'est

pas matérialiste pour prétendre que la matière peut penser comme le ferait l'esprit, mais pour prétendre que le principe qui respire et mange est au-dessus du principe qui pense, sent et veut; que la vie intérieure dépend de la vie physique, est de moindre valeur qu'elle, et s'éteint avec elle. En vain affirmerait-on que le corps est esprit et que l'esprit est corps; pour être matérialiste ou spiritualiste, il faut dire quelque chose de plus, se prononcer sur le rang de l'un et de l'autre. On ne s'avisera jamais de placer Leibnitz parmi les matérialistes, lui qui fait les deux choses de même substance, simples au fond toutes les deux; et quand on rencontre de certaines propositions de d'Holbach ou de Lamettrie, on ne croit pas nécessaire, pour savoir ce qu'ils sont, de les interroger sur le composé et le simple. Or, Voltaire est net sur le point essentiel : il maintient inflexiblement l'âme supérieure au corps, en prix et en puissance, la vie intellectuelle et morale supérieure, dans chacun de nous, à la vie matérielle, et dans le monde, la justice supérieure au plaisir. Il serait au moins un étrange matérialiste.

Nous avons dit quelles vérités philosophiques Voltaire reçoit; voyons comment il entend la science elle-même, et quelle direction il lui a donnée.

En général l'homme peut, à l'égard de la vérité, prendre quatre partis différents :

I. On croit simplement, sans s'interroger; c'est l'état où sont la plupart des hommes, qui admettent en même temps Dieu et le monde, le corps et l'âme, etc., et n'y voient aucune difficulté.

II. Les difficultés se présentent, et, quelque fortes qu'elles paraissent, on n'a pas le courage de sacrifier une vérité. On ne sait comment accorder Dieu et le monde, le corps et l'âme, la liberté et les lois naturelles, la liberté et la prescience et la Providence divine, le bien et le mal, la mort et l'immortalité; pourtant on croit à toutes ces choses, en dépit des oppositions.

III. On se décide, on prend parti pour une vérité contre une autre. La contradiction semble insupportable, et on aime encore mieux se faire violence en rejetant telle ou telle proposition particulière, que de mécontenter absolument la raison, qui ne se paye point de contradictions. Ensuite on choisit selon son inclination : les uns le visible, les autres l'invisible; les uns l'humain, les autres le divin; on absorbe la création dans le créateur ou le créateur dans la création; on confond le corps avec l'âme ou l'âme avec le corps; on nie la liberté ou la chaîne des causes physiques, la liberté humaine ou la prescience et la providence de Dieu, le plan parfait du monde ou ses imperfections, la vie présente ou la vie future. Ainsi, la science ramène l'unité dans nos croyances.

IV. Mais cette unité est fausse, achetée au prix de la vérité. Les croyances détruites revivent, et plus d'une fois inquiètent l'esprit : on ne pouvait les admettre, on ne peut non plus les rejeter. Que faire? Les forcer de vivre ensemble, en les accordant; montrer que la contradiction est seulement apparente, et qu'au fond toutes ces vérités bien entendues vont ensemble; qu'il en est de l'ordre de la raison comme de l'ordre des phénomènes célestes, où deux forces opposées, celle qui

éloigne du centre et celle qui y ramène, produisent par leur combat ce beau système que nous voyons; enfin, que la vraie unité n'est pas confusion mais harmonie. En conséquence, on concilie toutes les vérités. Voltaire essaye tour à tour chacun de ces partis, et flotte entre tous, sans pouvoir se tenir à aucun. Trop philosophe pour se contenter d'abord du pur sens commun, il voit la difficulté d'en accorder les principes, et dans une foule de passages, il la montre à nu. Puis il cherche à s'en tirer, et alors il a ses bons et ses mauvais jours. Dans les mauvais jours, l'âme est une fonction du corps, et meurt avec lui, comme le son avec l'instrument, la liberté s'évanouit dans la série des causes naturelles, et le monde est la proie du mal. Dans les meilleurs jours, ou bien « après avoir cassé son fil, » il en revient à la croyance des simples, « aux arguments de bonne femme, » ou, plus hardi, il concilie le libre arbitre avec l'ordre général, avec la prescience et la providence divine, il admet le mal condition du bien dans l'univers, et la vie future complément nécessaire de la vie présente, pour effrayer les méchants. Et il faut avouer qu'il a été souvent hardi jusque-là. Pour ne citer que les plus grands de ses traités philosophiques, toute sa correspondance avec Frédéric sur la liberté, les *Sept discours en vers sur l'homme*, le *Poëme sur la loi naturelle* et l'*Histoire de Jenni*, sont dans cet esprit.

Voilà quelle est la philosophie de Voltaire, et quel est l'esprit qui l'a produite. C'est simplement le bon sens, qui, indépendant de tous les systèmes, repousse l'exagération et l'erreur, de quelque côté qu'elles viennent, de l'idéalisme ou de l'empirisme.

Voltaire, en effet, n'est content ni de Descartes, ni de Locke, et se borne à rétablir une à une les vérités du sens commun sur la foi de l'évidence naturelle, chacune portant avec elle sa lumière, se justifiant par elle-même, isolée, indépendante. Même il essaye de les montrer ensemble, formant un concert; mais là il faiblit, et, malgré d'heureuses rencontres et de beaux mouvements, il n'atteint pas Rousseau, la belle profession de foi du *vicaire savoyard*.

Il n'en a pas moins une place distinguée dans l'histoire de la philosophie moderne : il l'arrête sur la pente où l'idéalisme et l'empirisme la précipitent, et la remet dans le bon chemin; il retient obstinément, avec l'opiniâtreté du bon sens, toutes les vérités premières que la réflexion emportée prétend lui arracher; et il réduit les systèmes à enfermer, à lier, à développer ces vérités premières.

Il est temps de voir Voltaire à l'œuvre pour convertir le monde à sa morale. Cette morale est tout entière en deux mots : tolérance et humanité. Ces deux mots renferment toute la morale humaine : s'abstenir et agir, ne pas violer la liberté, aider la liberté, et reviennent exactement à l'ancienne maxime : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait; faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait. Seulement, cette maxime est transportée de la vie privée dans la vie commune, et, par une grande entreprise, on ne se propose plus de réformer les membres du corps social, mais le corps même.

Voltaire eut l'honneur de vouloir cela et de l'accomplir. Mais aussi il combattit soixante ans, nuit et jour, soutenant par l'énergie de son

âme un corps mourant, le forçant de vivre et de se tenir debout. L'histoire ne rapporte pas une lutte plus longue, plus inexorable d'un homme pour une cause; et la cause était ici celle du genre humain. Dans quelque pays, dans quelque siècle que fût un droit opprimé, il le relevait; il vengeait de la même plume les victimes de la barbarie de tous les temps, les familles innocentes réfugiées dans sa maison, et les protestants égorgés, il y avait deux siècles, dans la nuit de la Saint-Barthélemi. Il n'obtint pas toujours justice, mais il la demanda toujours et l'obtint souvent. Il fit ce qu'eût fait tout homme généreux : il servit les innocents de sa fortune et de son influence; il fit ce que lui seul pouvait faire en leur faveur, il souleva l'Europe.

Rappelons les plus célèbres de ses clients :

D'abord le malheureux et innocent amiral Bing, sacrifié par la politique de Pitt.

Puis la famille Calas. Calas est un vieillard de soixante-huit ans, négociant protestant de Toulouse. Un de ses fils se convertit, un autre se pend dans la maison paternelle. L'opinion fanatisée accuse Jean Calas d'avoir tué son fils, pour empêcher son abjuration prochaine, et de s'être fait aider par un troisième fils, Pierre. On voit même dans cet événement le prélude d'un massacre général des catholiques. Le capitoul David procède contre les accusés, qui sont mis aux fers. Les juges, à la majorité de huit voix contre cinq, prononcent. Le parlement confirme le jugement. On bannit Pierre, on enlève les filles à leur mère, et leur père, condamné à la roue, meurt en protestant de son innocence (1762). La mère vient à Paris, des avocats s'émeuvent en sa faveur; Voltaire prend en main cette cause et passionne l'opinion publique. Le conseil d'Etat appelle à lui l'affaire; deux ans après casse l'arrêt de Toulouse, revise le procès, réhabilite à l'unanimité la mémoire de Jean Calas, écrit en corps au roi, qui répare la ruine de la famille. Le capitoul David meurt fou. Voltaire a donné à cette affaire trois ans de sa vie, et il disait, au rapport de Condorcet : « Durant tout ce temps, il ne m'est pas échappé un sourire que je ne me le sois reproché comme un crime. » Voilà un bel acte et un beau mot.

Les Sirven. Une jeune servante protestante, de la même province, enlevée à ses parents, enfermée dans un couvent, s'échappe et se jette dans un puits. Sirven, son père, accusé, condamné à mort par contumace, se réfugie avec sa femme à Ferney. Sa femme meurt en route de fatigue et de douleur; Voltaire le décide à comparaître à Toulouse, et, par son éloquence, par son influence, le fait absoudre.

Une famille de pauvres gentilhommes dépouillée par les jésuites. Voltaire les fait rentrer dans leur bien.

Le comte de Lally. Il est condamné à Paris (1766) pour sa conduite dans l'Inde; l'arrêt de mort ne cite aucun crime déterminé, annonce un simple soupçon, et s'appuie sur le témoignage d'ennemis déclarés. Voltaire plaide douze ans, et, pour sa récompense, il apprend, au moment de mourir, que l'arrêt injuste est cassé. On connaît les derniers mots que sa main ait écrits; ils sont adressés au fils de la victime : « Je meurs content : je vois que le roi aime la justice. »

Le chevalier de la Barre. En 1765, trois jeunes gens d'Abbeville, dont le plus âgé a dix-neuf ans, sont accusés d'avoir gardé la tête couverte quand, à vingt-cinq pas, une procession passait; d'avoir chanté des chansons de corps de garde, moitié impies, moitié licencieuses, et, en conséquence, *véhémentement soupçonnés* d'avoir brisé un crucifix de place publique. L'évêque d'Amiens lance des monitoires; un lieutenant du tribunal de l'*élection*, Duval de Saucourt, conduit une enquête, et les juges d'Abbeville condamnent le jeune de la Barre à la question ordinaire et extraordinaire, à être décapité et brûlé; le jeune d'Etallonde à avoir la langue et le poing coupés, et être brûlé à petit feu (1766). Le parlement de Paris confirme la sentence. La Barre est exécuté; d'Etallonde s'enfuit près de Voltaire, puis, à sa recommandation près du roi de Prusse, qui le fait officier dans son armée. Voltaire ne cessa d'écrire et de s'agiter pour rendre odieux le supplice de la Barre et obtenir la grâce de d'Etallonde. Son premier vœu fut accompli, le second ne devait pas l'être.

Et Martin (1768), et Montbailli (1770), exécutés pour des crimes que les vrais coupables avouèrent plus tard; leurs biens confisqués, leur famille dispersée! « Il ne s'agit que d'une famille obscure et pauvre de Saint-Omer; mais le plus vil citoyen massacré sans raison avec le glaive de la loi est précieux à la nation et au roi qui la gouverne. » (*Méprise d'Arras.*)

Enfin, les serfs du mont Jura. Les chanoines de Saint-Claude, en Franche-Comté, avaient des serfs; douze mille habitants étaient esclaves de vingt moines, et soumis, dans toute son étendue, au droit sauvage de main-morte. Voltaire devait protester contre la servitude, quelque part qu'elle fût; il le fit avec énergie, avec opiniâtreté. Il ne réussit pas pour le moment : il eut seulement la joie de voir le roi abolir la servitude dans ses domaines; la révolution de 1789, pénétrée de son esprit, décréta la liberté de tous les serfs dans toute la France.

Pour mieux dire, Voltaire n'a jamais eu qu'un seul client, la raison. Pour le servir, il a été infatigable. « On dit que je me répète, écrivait-il; eh bien! je me répéterai jusqu'à ce qu'on se corrige. »

Au nom de la raison, il réclame avant tout la tolérance, c'est-à-dire la liberté de conscience, la première des libertés, contre le fanatisme, qu'il appelait « la rage des âmes, » contre l'inquisition, ministre de ce fanatisme. Il vit l'impératrice de Russie, les rois de Danemark, de Pologne, de Prusse, et la moitié des princes d'Allemagne établir hautement la liberté de conscience dans leurs Etats, et l'inquisition désarmée même en Espagne.

En politique, il voulait le gouvernement anglais, « qui conserve tout ce que la monarchie a d'utile, et tout ce qu'une république a de nécessaire; » des lois uniformes; l'économie dans les finances; la suppression de la vénalité des charges.

En fait de justice, une réforme hardie sur cette maxime : « Punissez, mais ne punissez pas aveuglément; punissez, mais utilement. Si on a peint la justice avec un bandeau sur les yeux, il faut que la raison soit son guide. » — Une législation scrupuleuse sur la nature et la force des preuves : « La loi est devenue un poignard à deux tranchants, qui égorge également l'innocent et le coupable. » — Un conseil, un avocat

toujours permis à l'accusé. Le code criminel dirigé pour la sauvegarde des citoyens, comme en Angleterre; non pour leur perte, comme en France. — Point de procédures secrètes. « Est-ce à la justice à être secrète? Il n'appartient qu'au crime de se cacher. » — Suppression de la torture, « invention excellente pour sauver le coupable robuste, et pour perdre l'innocent faible de corps et d'esprit. » — Tous les arrêts motivés. — Prévenir les délits autant qu'il est possible, avant de penser à les punir; prévenir le vol en essayant de détruire la misère, qui y mène; prévenir l'infanticide, par la création d'hospices pour les accouchements secrets. — Proportionner les peines aux délits; ne point punir les petites fautes comme de grands crimes. — Supprimer des crimes qui ne doivent pas l'être aux yeux de la société : l'hérésie, le sacrilége, le suicide, les mariages des dissidents entre eux ou avec les catholiques. Ne point punir les dissensions d'école : « En fait de livres, il ne faut s'adresser aux tribunaux et aux souverains de l'Etat que lorsque l'Etat est compromis. » — Supprimer des peines : la peine de mort, « sauf dans le cas où il n'y aurait pas d'autre moyen de sauver la vie du plus grand nombre, le cas où l'on tue un chien enragé. Dans toute autre occurrence, condamnez le criminel à vivre pour être utile; qu'il travaille continuellement pour son pays, parce qu'il a nui à son pays. Il faut réparer le dommage; la mort ne répare rien. » — Supprimer les supplices recherchés : « Aucun supplice n'est permis au delà de la simple mort; joindre la pitié à la justice. » — Supprimer la confiscation : les enfants ne doivent point mourir de faim pour les fautes de leur père. — En somme, diminuer le nombre des délits en rendant les châtiments plus honteux et moins cruels. « L'amour de l'honneur et la crainte de la honte sont de meilleurs moralistes que les bourreaux. » — Enfin, selon Voltaire, la justice naturelle est au-dessus de la loi, et il faut désobéir à l'ordre injuste d'un pouvoir légitime. « Un crime est toujours crime, soit qu'il ait été commandé par un prince dans l'aveuglement de sa colère, soit qu'il ait été revêtu de patentes scellées de sang-froid avec toutes les formalités possibles. » (Voir *Voyage de la Raison; — Prix de la justice et de l'humanité; — Commentaire sur l'Esprit des lois*, etc.)

Voilà, avec beaucoup d'autres réformes dérivées de celles-là, ce que Voltaire entendait par civilisation, et désirait pour son pays. Il préparait ainsi la grande révolution de 1789.

Après cela on peut, si l'on veut, l'accuser de n'avoir pas de cœur. Sans doute il est bien d'être touché des souffrances que la nature et la fortune infligent aux hommes, maladies, ruines, pertes du cœur, et, selon ses forces, d'y remédier; il est bien d'être un Vincent de Paul, une sœur de charité; il convient à la créature de souffrir de la souffrance d'une autre créature. Il est des âmes moins tendres aux douleurs individuelles : passionnées pour la raison, sensibles à ses maux, blessées de ses blessures, elles ne sont émues que des grands intérêts, l'ordre, la justice, la dignité de l'espèce humaine, par une sensibilité plus haute, plus vaste et plus mâle. L'esprit humain plongé dans l'ignorance ou se débattant dans l'erreur, la liberté de conscience étouffée, la liberté personnelle enchaînée, des populations frémissant ou végétant sous le despotisme, la justice muette ou instrument d'ini-

quité, les consciences perverties, l'honnêteté opprimée, la raison terrassée par la force : voilà les misères dont elles sont touchées. Ces misères, Voltaire les voit, les entend et les sent avec une énergie incomparable, et avec une énergie incomparable aussi il les combat. C'est son honneur immortel et l'honneur de la France, à laquelle il appartient, de représenter la réclamation éternelle et universelle de l'esprit indigné, de l'âme émue, contre l'odieux et l'absurde de ce monde; et, dans les plus mauvais jours, quand tout effort semble vain, il faut se répéter à soi-même la maxime de bonne espérance : « La raison finira par avoir raison. »

Un reproche plus mérité à lui adresser est d'avoir été injuste pour le christianisme. Jaloux des droits de la raison, il suspecte ce qui la dépasse et combat ce qui la choque; mais il n'a pas aperçu ce que la philosophie même peut admirer dans le christianisme : Dieu au-dessus du monde, l'âme au-dessus du corps, le devoir au-dessus du plaisir, l'humilité devant Dieu, la sévérité pour soi, la douceur pour les autres, l'effort au dedans et au dehors contre le mal, pour préparer le règne de Dieu, c'est-à-dire le règne du bien sur terre. A quoi donc travaillait-il lui-même?

On ne tente point ici, à propos de Voltaire, une de ces réhabilitations paradoxales pour lesquelles on n'a aucun goût, et que ce recueil n'admettrait pas; on prétend seulement rendre justice à qui de droit. On ne fait pas de Voltaire un mystique, parce que d'autres en ont fait un athée; on reconnaît en lui un esprit altéré de lumière, qui affirme là où elle inonde les yeux, et doute dès qu'elle s'obscurcit; assuré, sur trois ou quatre points, Dieu, la liberté et le devoir, flottant sur le reste; un esprit juste qui a trouvé à peu près toutes les vérités, et n'a failli qu'en ne leur donnant pas leur nom; un chef de parti habile, qui, pour rétablir la philosophie discréditée par les systèmes, a rejeté les systèmes et réintégré le sens commun; un esprit sage qui a réglé ses croyances sur les nécessités de la morale; une âme sensible à la justice, courageuse et infatigable pour la défendre : un apôtre de l'humanité.

On pourrait composer une bibliothèque de tous les ouvrages qui ont été publiés sur Voltaire; et quant aux éditions de ses *OEuvres*, elles sont innombrables. L'auteur de cet article a essayé de faire connaître les opinions philosophiques de Voltaire dans un écrit spécial : *La philosophie de Voltaire, avec une introduction et des notes*, in-12, Paris, 1848. E. B.

VRAISEMBLANCE. *Voyez* PROBABILITÉ.

W

WACHTER (Jean-Georges), qu'il ne faut pas confondre avec un autre Jean-Georges Wachter, auteur du *Glossarium germanicum*, était un philosophe et un théologien allemand du XVIIe siècle. D'abord en-

nemi de la doctrine de Spinoza, il s'y laissa gagner peu à peu, et finit par la trouver dans les plus anciennes traditions du peuple juif et au berceau même du christianisme. Son premier ouvrage, *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ*, in-8°, Amsterdam, 1692, est complétement étranger à cet ordre d'idées, et n'a pas d'autre but que la conciliation de la raison et de la foi. Voici dans quelles occasions il prit parti contre Spinoza : Un protestant de la confession d'Augsbourg, Jean-Pierre Speeth, s'étant converti au judaïsme sous l'influence qu'exercèrent sur lui les livres kabbalistiques, provoqua Wachter à l'imiter, et engagea avec lui une correspondance d'où sortit le petit livre intitulé *le Spinozisme dans le judaïsme* (*der Spinozismus im Judenthum*), in-12, Amsterdam, 1699. Dans ce second écrit, Wachter attaqua à la fois la doctrine de Spinoza et la kabbale, les confondant l'une avec l'autre, et les accusant toutes deux d'athéisme. Dans un troisième ouvrage, qui a pour titre : *Elucidarius cabalisticus*, in-8°, Rome, 1706, Wachter tient un autre langage. Spinoza n'est plus pour lui l'apôtre de l'athéisme, mais un vrai sage qui, éclairé par une science sublime, a reconnu la divinité du Christ et toutes les vérités de la religion chrétienne. Il fait également amende honorable devant la kabbale, en distinguant toutefois, sous ce nom, deux doctrines essentiellement différentes : la kabbale moderne et la kabbale ancienne. La première demeure sous le poids de son mépris ; mais la seconde, qui a duré, selon lui, jusqu'au concile de Nicée, était la croyance même des premiers chrétiens et des plus anciens Pères de l'Église. Enfin, sur la fin de sa vie, si nous en croyons Brucker (*Historia critica philosophiæ*, t. VI), Wachter aurait composé une *Histoire des Esséniens*, restée inédite, où il aurait soutenu que, dans l'origine, l'essénianisme et le christianisme se confondaient ; que le Christ était essénien, et que la religion chrétienne n'est que la doctrine essénienne perfectionnée.

WALCH (Jean-Georges), né à Meiningen en 1693, mort en 1775 à Iéna, où il professait, depuis 1717, la philologie et la théologie, chef d'une famille célèbre parmi les savants d'Allemagne, a beaucoup écrit sur les deux objets de son enseignement ; mais on lui doit aussi quelques ouvrages qui intéressent la philosophie, et où se fait sentir principalement l'influence de Leibnitz : *Pensées sur le système de la nature, comme introduction pour les colléges de philosophie*, in-8°, Iéna, 1723 (allem.) ; — *Lexique philosophique*, in-8°, Leipzig, 1726 (allem.), publié pour la quatrième fois en 1775, en 2 vol. in-8°, avec des additions considérables de Henning ; — *Historia logicæ*, dans ses *Parerga academica*, in-8°, Leipzig, 1721 ; — dans le même recueil, *Diatribe de præmiis veterum sophistarum, de enthusiasmo veterum sophistarum* ; — *Introduction à la philosophie*, publiée d'abord en allemand, in-8°, Leipzig, 1727, puis en latin, in-8°, Lubeck, 1730, plusieurs fois réimprimé. — Son fils Jean-Ernest-Emmanuel Walch est l'auteur d'un mémoire sur les philosophes éristiques, *Commentatio de philosophiis veterum eristicis*, in-4°, Iéna, 1755. — Un autre Walch (Chrétien-Guillaume-François) a laissé un mémoire sur la philosophie orientale : *Commentatio de philosophia orientali*, imprimé à la suite de *Syn-*

tagma commentationum Societatis scientiarum, de Michaelis, in-4°, Gœttingue, 1767. X.

WATTS (Isaac), né à Southampton en 1674, mort à Newington en 1748, après avoir consacré toute sa vie à la piété, à la méditation, à l'instruction de la jeunesse, s'est signalé à la fois comme poëte, comme théologien et comme philosophe. Des nombreux ouvrages qu'il a produits, il n'y a que les suivants qui aient le droit de nous intéresser : *Logique, ou le droit usage de la raison dans la recherche de la vérité, avec diverses règles pour se préserver de l'erreur dans les affaires de la religion et de la vie humaine, aussi bien que dans les sciences*, in-8°, Londres, 1736; — *Supplément au traité de Logique*, etc., in-8°, ib., 1741; — *le Perfectionnement de l'entendement humain* (*Improvement of the mind*), traduit en français par Daniel de Superville, sous le titre de *Culture de l'esprit*, in-12, Lausanne, 1762 et 1782. Les deux ouvrages précédents n'ont pas été traduits. Watts a laissé aussi des *Essais philosophiques sur divers sujets, l'espace, la substance, le corps, l'esprit, les idées innées, avec des remarques sur l'entendement humain de Locke;* et un *Petit traité d'ontologie*, in-8°, Londres, 1733. Les œuvres de Watts ont été publiées ensemble, 6 vol. in-4° et 6 vol. in-8°. On trouvera sa biographie dans l'*Histoire des églises dissidentes :* car Watts était non-conformiste, et l'esprit ardent de sa secte se mêle à toutes ses productions. Nous citerons aussi des *Méditations pieuses*, traduites d'Isaac Watts, in-18, Paris, 1827. X.

WEBER (Joseph), né à Rain, dans la Bavière, en 1753, a exercé diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires; a enseigné successivement la philosophie et la physique, tantôt à Dillingen, tantôt à Landshut, et est mort dans un âge très-avancé, vicaire général à Augsbourg. C'est un philosophe et un physicien spéculatif de l'école de Schelling, mais qui a d'abord appartenu à l'école de Kant. Indépendamment d'un grand nombre d'ouvrages sur la physique, la théologie et l'éducation, il a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin, qui intéressent particulièrement la philosophie : *Propositions de philosophie théorétique*, in-8°, Dillingen, 1785; — *Fil conducteur pour des leçons sur la théorie de la raison*, in-8°, ib., 1788; — *Institutiones logicæ*, in-8°, ib., 1790; — *Logica in usum eorum qui eidem student*, in-8°, Landshut, 1794; — *Metaphysica in usum eorum qui eidem student*, in-8°, ib., 1795; en même temps que cet ouvrage, a paru une dissertation intitulée : *Disquisitio critica : Estne metaphysica possibilis? — Essai pour adoucir les jugements sévères portés sur la philosophie de Kant*, etc., in-8°, Wurtzbourg, 1793. Les ouvrages que nous venons de nommer appartiennent à la première période de l'auteur, celle où il était encore un fervent kantiste. Voici ceux qui appartiennent à la seconde période, quand il subissait l'influence de M. de Schelling : *Métaphysique des choses sensibles et de ce qui est au-dessus des sens*, in-8°, Landshut, 1801; — *Manuel de la science de la nature*, in-8°, ib., 1805; — *La seule vraie philosophie*, in-8°, Munich, 1807; — *Sur ce qu'il y a de meilleur et de plus grand*, in-8°, ib., 1807; — *La philosophie, la religion et le christianisme réunis pour la gloire*

et le bonheur de l'homme, in-8°, ib., 1808-11; — *la Physique considérée comme une science, ou Dynamique de toute la nature*, in-8°, Landshut, 1819; — *Science de la nature matérielle, ou Dynamique de la matière*, in-8°, Munich, 1821. Wéber ne sépare pas les sciences naturelles de la philosophie, et l'on retrouve aussi son système dans ses écrits sur le galvanisme, sur le magnétisme, l'électricité, etc.

X.

WEIGEL (Valentin), né en 1533 à Hayn, près de Dresde; mort en 1588 à Tschopau, en Misnie, où, depuis 1567, il exerçait les fonctions de pasteur luthérien, est un des représentants les plus célèbres et les plus savants du mysticisme allemand au XVIᵉ siècle. Il passa toute sa vie, obscur et ignoré, dans la pratique des vertus évangéliques, et ses écrits mêmes ne furent publiés complétement qu'au commencement du XVIIᵉ siècle; mais l'instituteur Wincker en ayant fait connaître une partie immédiatement après sa mort, il s'éleva dès lors autour de son nom une bruyante controverse, les uns criant à l'impiété et au blasphème, les autres voyant en lui l'organe de la vraie foi et un des maîtres les plus profonds de la science intérieure.

Weigel nous apprend lui-même comment il fut introduit dans ce qu'il appelle *la bonne voie*. Il était resté fidèle à la philosophie et à la théologie de l'école, lorsqu'il lut, par hasard, le petit livre de la *Théologie germanique*, et bientôt après les écrits de Tauler. Aussitôt ses yeux s'ouvrirent; il s'aperçut que le mensonge habitait en lui et qu'il n'y avait pas une chaire, dans près de la moitié de l'Europe, qui ne fût occupée par un faux prophète ou un faux chrétien. Mais, non content d'accepter le mysticisme dans son principe, il voulut remonter à son origine et le suivre dans toute son histoire. Il se mit donc à étudier les œuvres de Platon, de Plotin, de Proclus, du prétendu Mercure Trismégiste, de Denis l'Aréopagite, de Hugues de Saint-Victor et de maître Eckart. Il se sentit aussi du penchant pour les fondateurs de la secte des anabaptistes, Karlostadt, Münzer et d'autres; mais de tous les écrivains, tant anciens que modernes, qui lui passèrent par les mains, aucun ne le frappa autant que Paracelse. Il le cite à chaque instant; il le suit dans la plupart de ses doctrines, mais en gardant cependant son indépendance, et en s'élevant au-dessus de lui tant par la hardiesse métaphysique que par l'érudition. En abandonnant les vieilles traditions scolastiques, son dessein n'est pas de fonder une tradition nouvelle; il veut que tout homme qui aime la vérité la cherche par lui-même et la voie de ses propres yeux.

Le but que Weigel se propose est le même que poursuivirent tous les mystiques : l'union de l'homme avec Dieu, le retour de l'âme vers son principe, vers la source de toute félicité et de toute perfection. Or, il y a, selon lui, deux moyens de s'élever à Dieu, l'un à l'usage de tous, l'autre qui n'appartient qu'au petit nombre : la foi et la science.

La foi est un fait tout intérieur, tout spirituel : elle consiste dans l'Esprit-Saint que Dieu fait descendre en nous; elle est sa parole vivante et nous vient directement de lui. L'Écriture sainte, les sacrements, la prédication, peuvent être des moyens de la réveiller quand elle s'assoupit; ils ne les font pas naître. De même donc qu'on peut pratiquer toutes les œu-

vres extérieures de la religion sans avoir la foi, on peut avoir la foi sans les œuvres; et comme il n'y a que la foi qui soit la source de notre salut, on peut être sauvé sans le baptême, sans les sacrements. On peut être sauvé dans toutes les religions, pourvu que l'on sache se recueillir et prier : car toute la piété est là. Weigel est bien persuadé que Platon et tous les philosophes platoniciens sont sauvés.

La science ne contredit pas la foi; elle la suppose au contraire, et ne saurait exister sans elle; car elle a pour principal but la connaissance de Dieu. Mais Dieu s'étant révélé en chair et en esprit dans le monde visible et dans le monde invisible, la science se compose nécessairement de deux parties : l'une qui a pour objet Dieu considéré en lui-même, et l'autre les manifestations de Dieu dans la nature. La première, c'est la *théologie*; et la seconde, conformément aux idées de Paracelse, reçoit le nom d'*astrologie*, parce que, aux yeux de ce philosophe, tous les êtres de la nature sont formés d'autant de germes qui se développent, comme les astres se meuvent, par leur énergie interne, et méritent de porter le même nom. Ces deux parties de la science sont inséparables : nous ne pouvons savoir ce qu'est Dieu que par ses œuvres, et nous ne pouvons comprendre ses œuvres qu'autant que nous les rapportons à une pensée, à une idée, à une puissance intérieure; car la nature ne nous apprend rien par elle-même; elle n'est bonne qu'à exciter ou à confirmer notre pensée. Weigel observe de plus que l'astrologie et la théologie, la science de la nature et la science de Dieu, ont un centre commun, c'est-à-dire notre propre esprit, ou, comme on dirait aujourd'hui, notre propre conscience. En effet, comment connaissons-nous les objets extérieurs? Ce n'est pas seulement, comme nous venons de le dire, par les idées, par les jugements qu'ils éveillent en nous, mais aussi par les sensations qu'ils nous font éprouver. Or, nos sensations ont leur source dans la sensibilité, et la sensibilité est une force intérieure, une vertu propre de l'âme, comme l'intelligence, quoiqu'elle n'entre en exercice que sous l'excitation du monde physique. Le même raisonnement peut s'appliquer à Dieu. Dieu est sans doute le principe de toute connaissance et de toute vérité; nous ne sommes rien, nous ne savons rien que par lui; mais pour cela même nous sommes obligés, pour nous faire une idée de ce qu'il est, de consulter notre intelligence et d'examiner l'empreinte qu'il y a laissée, comme on cherche à reconnaître le voyageur aux traces de ses pas. On conçoit qu'avec cette opinion, Weigel ait donné pour titre à un de ses principaux ouvrages : Γνῶθι σεαυτόν, *Connais-toi toi-même*.

Cette méthode, si sage en apparence, loin de le préserver des écarts du mysticisme, ne sert qu'à l'y précipiter : tant il est vrai que les méthodes sont impuissantes contre un penchant naturel de l'esprit! Puisque c'est en nous-mêmes, dit Weigel, que nous connaissons toutes choses, il faut nécessairement que nous soyons toutes choses, ou que toutes soient en nous. Apprendre, c'est devenir, à proprement parler, la chose même qu'on apprend; nous devenons donc successivement toutes les choses que nous apprenons, et pour qu'il en soit ainsi, il faut que les germes de ces choses soient en nous : car nous ne recevons rien du dehors. Ainsi le firmament, quoique visible hors de nous, n'en est pas moins en nous. Dieu aussi est en nous, et cette union de Dieu

avec l'homme n'est pas autre chose que le mystère de l'incarnation. On dirait un premier essai des modernes systèmes de l'Allemagne, principalement de celui de Fichte, où nous voyons aussi le *moi* produire tout ce qu'il pense, et se transformer successivement dans tous les êtres.

Les conséquences de cette doctrine sont faciles à apercevoir. Si l'univers et l'homme peuvent se confondre et se transformer, en quelque sorte, l'un dans l'autre, nous avons le même empire sur la nature que sur nous-mêmes, et tout ce qui est en nous doit se retrouver dans les phénomènes de la nature. De là l'alchimie et l'astrologie judiciaire, que Weigel ne sépare pas de la métaphysique, et auxquelles il a consacré plusieurs ouvrages. D'un autre côté, si l'univers peut être transformé dans l'âme humaine, et si l'âme humaine tire toute sa substance et toute son intelligence de Dieu, si l'homme tout entier n'est qu'une incarnation de Dieu, il est évident que l'homme et l'univers tout ensemble sont compris dans la nature divine, font nécessairement partie de l'essence divine. En effet, de même que l'homme, en apprenant les choses qu'il croit étrangères à son être, n'apprend que son propre esprit, ainsi Dieu, selon Weigel, en créant le monde, s'est créé lui-même; ses créatures ne sont que ses propres pensées. La création, telle qu'on vient de la définir, est nécessaire; car, sans elle, Dieu serait sans pensée et sans volonté, c'est-à-dire qu'il ne serait pas. La création est la condition du temps; et sans le temps, l'éternité est incomplète.

La suppression de la liberté divine entraîne avec elle celle de la liberté humaine. La liberté dans l'homme n'est pas autre chose, pour Weigel, que le développement naturel de ses facultés, et se rapporte à la sensibilité et à l'intelligence autant qu'à la volonté. Elle n'est jamais complète dans la vie présente, où l'essor de nos facultés est gêné par l'influence des astres, c'est-à-dire par les forces et par les lois du monde physique; nous ne la connaîtrons véritablement qu'après la mort, lorsque nous recevrons immédiatement d'en haut la lumière qui nous éclaire et l'amour qui nous inspire.

Ce passage du mysticisme au panthéisme, et du panthéisme au fatalisme, a été observé très-souvent; mais voici une pensée qui semble appartenir plus particulièrement à Weigel, quoique l'idée première en soit prise dans la kabbale. La nature de l'homme étant précisément d'être l'image de Dieu et de l'univers, c'est-à-dire le plus haut degré de perfection après Dieu lui-même, il ne saurait y avoir aucune différence entre les hommes : tous sont égaux, tous sont semblables; et ce n'est que dans l'ordre matériel, c'est au point de vue de leur existence physique que nous pouvons les distinguer les uns des autres. Bien plus, tous les êtres venant de Dieu et se trouvant primitivement confondus avec lui, *quum omnia adhuc sunt unum in Deo,* tous participent de la nature, tous sont bons par leur essence et paraissent égaux devant lui. Le mal n'est donc qu'un accident dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique. Rien ne peut être mauvais en soi. Le démon lui-même a conservé sa bonté originelle, et sa chute a eu d'heureuses conséquences; on peut dire qu'elle est un bien, puisqu'elle nous a placés dans la vie mortelle, d'où nous nous élevons, par la con-

naissance de la nature et de nous-mêmes, à la connaissance de Dieu. On trouve la même idée dans Boehm, qui appelle le diable *le sel de la nature.*

Les écrits de Weigel ont été imprimés à différentes époques, dans différents lieux, sous différents formats, tantôt réunis plusieurs ensemble et tantôt séparés. Nous nous contenterons d'en donner les titres : *Tractatus de opere mirabili; — Arcanum omnium arcanorum; — la Toison d'or,* traduction allemande du *Vellus aureum de Augurello*, in-12, Hambourg, 1716; — *le Manche d'or, ou Direction pour connaître toutes choses sans se tromper,* in-4°, 1578 et 1616 (allem.); — *Instruction et introduction pour étudier la théologie allemande,* in-12, 1571; — *Studium universale, Nosce te ipsum, seu Theologia astrologizata*, 1618 et autres années. — On peut consulter : Hilliger, *de Vita, fatis et scriptis Val. Weigelii.* — Foertsch, *de Weigelio,* dans les *Miscellanea Lipsiensia,* t. x, p. 171.

WEILLER (Gaëtan DE), né, en 1762, à Munich, d'une famille d'artisans, entra, à l'âge de dix-sept ans, au couvent des Bénédictins, mais en sortit bientôt pour continuer ses études. Il s'appliqua particulièrement à la philosophie, à la théologie et à la pédagogie. Il enseigna cette dernière science, en 1799, au lycée de Munich, dont il devint plus tard le directeur. Il mourut en 1826, conseiller privé et secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences de Munich. Comme philosophe, il se rattache à l'école de Jacobi et fut un des plus ardents contradicteurs de M. de Schelling. Cependant il n'admet pas sans restriction les principes de Jacobi : il ne croit pas que la philosophie puisse avoir pour seule base le sentiment, et reconnaît des principes qui nous sont fournis par la raison. Voici les titres de ses ouvrages de philosophie, tous rédigés en allemand : *Du But de l'éducation,* etc., in-8°, Munich, 1794; — *Esquisse d'un plan d'études fondé sur la nature de la jeunesse,* in-8°, ib., 1799; — *du Présent et de l'Avenir de l'humanité,* in-8°, ib., 1799; — *Essai d'un plan d'instruction pour la jeunesse,* in-8°, ib., 1800; — *Essai d'une construction de la science de l'éducation,* 2 vol. in-8°, ib., 1802; — *Esprit de la nouvelle philosophie de MM. Schelling, Hegel et compagnie,* in-8°, ib., 1799 et 1803; — *Introduction à un libre examen de la philosophie,* in-8°, ib., 1804; — *l'Entendement et la Raison,* in-8°, ib., 1806; — *Esquisse de l'histoire de la philosophie*, in-8°, ib., 1813; — *Fondements de la psychologie,* in-8°, ib., 1818; — *le Christianisme dans ses rapports avec la science,* in-8°, ib., 1821; — *Esprit du catholicisme primitif, pour servir de base au catholicisme de tous les temps*, in-8°, Sulzbach, 1824; — *Petits écrits,* 3 vol. in-8°, Munich et Passau, 1822; — *Idées pour l'histoire des développements de la foi religieuse,* 3 vol. in-8°, Munich, 1808-13. X.

WEISHAUPT (Adam) naquit, en 1748, à Ingolstadt en Bavière. Après avoir fait ses études chez les jésuites, il s'appliqua particulièrement à la science du droit, et fut nommé, en 1775, professeur de droit naturel et de droit canon dans l'université de sa ville natale. Il fut le premier laïque appelé à l'enseignement du droit canon. Cette circon-

stance, jointe à ses opinions très-aventureuses en matière politique et à sa qualité de fondateur de la secte des *illuminés*, rendit sa position très-difficile, malgré le succès remarquable qu'obtinrent ses leçons. Destitué ou obligé de donner sa démission, en 1785, il alla demander un refuge au duc de Saxe-Gotha, qui lui accorda une pension avec le titre de conseiller de légation, et plus tard, de conseiller aulique. Il mourut à Gotha, en 1830, âgé de quatre-vingt-trois ans. Weishaupt a laissé de nombreux ouvrages, dont les uns se rapportent à la philosophie de l'histoire et du droit, les autres à la philosophie proprement dite. Comme philosophe, il se montra l'adversaire de Kant. Voici les titres de ses écrits philosophiques, tous rédigés en allemand : *Du matérialisme et de l'idéalisme*, in-8°, Nuremberg, 1786 et 1788; — *Apologie du chagrin et du mal*, in-8°, Francfort et Leipzig, 1789 et 1790 ; — *Doutes sur les idées de Kant relativement au temps et à l'espace*, in-8°, Nuremberg, 1787 ; — *des Fondements et de la certitude de la connaissance humaine, pour servir à l'examen de la critique de la raison pure de Kant*, in-8°, ib., 1788 ; — *des Intuitions et des phénomènes de Kant*, in-8°, ib., 1788 ; — *Pythagore, ou Considération sur la science sécrète de l'univers et du gouvernement*, 2 vol. in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1790-95 ; — *de la Vérité et de la perfection morale*, 3 vol. in-8°, Ratisbonne, 1793-97 ; — *de la Connaissance de soi-même, des obstacles qu'elle rencontre et des avantages qu'elle procure*, in-8°, ib., 1794 ; — *la Lanterne de Diogène, ou Examen de la moralité et des lumières de notre temps*, in-8°, ib., 1804 ; — *Matériaux pour servir à la connaissance de l'homme et de l'univers*, 3 livraisons in-8°, Gotha, 1810. Nous citerons encore les deux ouvrages où Weishaupt prend la défense et expose les doctrines de la secte dont il était l'auteur : *Apologie des illuminés*, in-8°, Francfort et Leipzig, 1786 ; — *le Système des illuminés perfectionné*, in-8°, ib., 1787, et Leipzig, 1818. X.

WEISS (François-Rodolphe de), né à Iverdun en 1751, servit d'abord en France, puis en Prusse, avec le grade de colonel, et, après plusieurs voyages en Allemagne et en Angleterre, revint dans sa patrie, où il fut successivement bailli de Moudon, major de la ville de Berne, c'est-à-dire commandant de la garde urbaine, et membre du conseil souverain, en 1785. La révolution française ayant éclaté, il en épousa chaleureusement les principes les plus démocratiques, publia plusieurs brochures pour les défendre, et fut envoyé à Paris, auprès de la Convention nationale, comme ministre plénipotentiaire du sénat de Berne. En 1797 il fut nommé commandant général du pays de Vaud, et occupait encore ce poste quand la Suisse fut envahie par l'armée française. Obligé de chercher un refuge en Allemagne, il retourna dans sa patrie après la révolution du 18 brumaire ; mais, n'y retrouvant plus aucun crédit et se voyant pour toujours éloigné des affaires, il mena quelque temps une vie errante, et se suicida, vers 1818, dans une auberge de Nion.

Weiss, indépendamment de plusieurs écrits politiques, a laissé un ouvrage de philosophie composé dans l'esprit du XVIIIe siècle, et qui eut un grand succès, puisqu'il arriva à la dixième édition et fut traduit en anglais et en allemand. Cet ouvrage a pour titre : *Principes*

philosophiques, politiques et moraux, 2 vol. in-8°, 1785. La dixième édition a été publiée à Paris, 2 vol. in-8°, 1828. X.

WEISS (Chrétien), né à Taucha, près de Leipzig, en 1774, enseigna la philosophie à Leipzig et à Fulda, dirigea pendant quelque temps l'École bourgeoise de Hambourg, et fut nommé en 1816 conseiller d'État et conseiller des écoles publiques à Mersebourg. Ses opinions philosophiques varièrent quelque peu; mais il s'attacha finalement à l'école de Jacobi. Voici les titres de ses ouvrages, dans l'ordre même où ils ont paru; ils sont tous rédigés en latin ou en allemand : *De cultu divino interno et externo recte judicando*, in-4°, Leipzig, 1796; — *Fragments sur l'être, le devenir et l'agir*, in-8°, ib., 1796; — *Résultats de la philosophie critique, principalement par rapport à la religion et à la révélation*, in-8°, ib., 1799; — *de la Manière de traiter l'histoire de la philosophie dans les universités*, in-8°, ib., 1800; — *De scepticismi causis atque natura commentatio philosophica*, in-4°, ib., 1801; — *Manuel de logique, avec une introduction à la philosophie en général*, in-8°, ib., 1801; — *Indications sur une philosophie toute pratique*, in-8°, ib., 1801; — *Manuel de la philosophie du droit*, in-8°, ib., 1804; — *Matériaux pour servir à l'art de l'éducation et au perfectionnement de ses principes et de sa méthode*, 2 vol. in-8°, ib., 1803-1806; — *Recherches sur l'essence et l'activité de l'âme humaine*, in-8°, ib., 1811; — *du Dieu vivant et de la manière dont l'homme arrive jusqu'à lui*, in-8°, ib., 1812. Indépendamment de ces écrits, Weiss a aussi fourni des articles à plusieurs recueils philosophiques, entre autres au *Musée philosophique* de Buhle et de Bouterweck. X.

WELTHUYSEN (Lambert) est un cartésien d'Utrecht de la fin du XVIIe siècle. Ce n'est ni un théologien, ni un professeur. Dans la préface d'une dissertation sur le mouvement de la terre, il dit de lui-même : « Privatus ab omni administratione, publicorum munerum alienus, liber in libera republica, non theologus. » Ses divers écrits portent la trace de cette indépendance absolue. Il se distingue par la hardiesse de son rationalisme appliqué à la théologie et aux Écritures, quoiqu'il n'aille pas aussi loin que Meyer et Spinoza, et il manifeste une tendance empirique qui le rapproche de Régius, en Hollande, et de Régis en France. Ainsi, confondant l'indéfini et l'infini, il soutient (*Disputatio de finito et infinito*) que Dieu ne peut être dit infini, parce qu'il n'a ni degrés ni parties. Il a été accusé de suivre les traces de Hobbes, et il répond à cette accusation, dans une dissertation sur les principes du juste et de l'injuste, de telle façon qu'il semble en effet l'avoir méritée; quoiqu'il prétende n'être pas hobbiste et s'être borné à prendre tout ce qu'il y a de bon chez lui. Il tend, en effet, à ramener toute la morale au principe de la conservation de soi-même : « Principium tamen illud de conservatione sui commode explicatum, bonum et rectum puto, et si juxta illud in philosophia morali navigationem quis instituat, in nonnullis parumper obliquando cursum, felicissima velificatione portum obtineri existimo. » Il est plutôt cartésien pour la physique que pour la métaphysique. Il a réfuté Meyer dans une dissertation : *De usu rationis in rebus theologicis et præsertim in interpretatione sa-*

cræ Scripturæ. Il blâme les théologiens qui maudissent cet auteur; pour lui, il veut le réfuter et non le maudire. Mais, plutôt que de réfuter Meyer, il réfute les théologiens qui l'ont combattu, s'attachant à prouver que leurs arguments n'ont aucune valeur. Ce qu'il semble surtout reprocher à Meyer, c'est d'avoir compromis Descartes. Il a pris part aussi à la grande querelle sur le mouvement de la terre, soutenant que cette doctrine n'était pas contraire à la parole de Dieu. Enfin, il a composé aussi une réfutation de l'*Ethique* et du *Tractatus theologico-politicus* (*Tractatus de cultu naturali et de origine moralitatis oppositus tractatui theologico-politico*). Cette réfutation un peu superficielle se distingue par une grande bienveillance. Il a été en lutte contre la plupart des adversaires du cartésianisme, et surtout contre les théologiens qui l'accusent de socinianisme. Les préfaces de ses divers traités ou dissertations sont du plus haut intérêt pour l'histoire du cartésianisme en Hollande. Ils ont tous été réunis en deux volumes in-4° : *Lamberti Welthuysii Ultrajectini Opera omnia, ante quidem separatim tam belgice quam latine, nunc vero conjunctim latine edita, quibus accessere duo tractatus novi, hactenus inediti : prior est de articulis fidei fundamentalibus, alter de cultu naturali*, etc., Rotterdam, 1680. F. B.

WENDT (Amadeus), né à Leipzig en 1783, mort à Gœttingue en 1836, après avoir enseigné la philosophie à Leipzig, comme professeur extraordinaire, puis à Gœttingue, comme professeur ordinaire en remplacement de Bouterweck, a laissé un grand nombre d'écrits qui intéressent la philosophie des beaux-arts, la philosophie du droit, la psychologie, l'histoire de la philosophie, la critique littéraire et même la théologie; car Wendt s'est appliqué à la fois à ces diverses branches des connaissances humaines. Voici les titres de ses principaux ouvrages : *De rerum principiis, secundum pythagoreos*, in-4°, Leipzig, 1827; — *Eléments de la théorie philosophique du droit*, in-8°, ib., 1811; — *Discours sur la religion, ou la Religion considérée en elle-même et dans ses rapports avec la science et l'art*, etc., in-8°, Sulzbach, 1813; — *De ratione quæ inter religionem et philosophiam intercedit*, in-4°, Gœttingue, 1829; — *des Principales périodes des beaux-arts, ou l'Art considéré dans ses rapports avec l'histoire*, in-8°, Leipzig, 1831. Wendt a publié, en outre, en 1829, avec des additions et des remarques, une nouvelle édition (la 5°) du *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann et du grand ouvrage du même auteur. Enfin, il a fourni à divers recueils un grand nombre d'articles de critique, et a été un des principaux collaborateurs du *Dictionnaire de la conversation* allemand. X.

WESSEL, en latin Wessellus ou Wassilius (Jean), surnommé Gansfort, ou Goesevôt, ou Gôsvort, c'est-à-dire *patte d'oie*, naquit à Groningue vers 1419, enseigna avec un grand succès la philosophie et la théologie, d'abord à Cologne, puis à Louvain et à Paris, assista au concile de Bâle, et mourut dans sa ville natale le 4 octobre 1489. Il appartenait d'abord à la secte des nominalistes, et son talent ainsi que son ardeur pour la controverse l'avaient fait surnommer *magister contradictionis*. Il passa ensuite au mysticisme. On publia un premier re-

cueil de ses œuvres, avec une *Préface* de Luther, sous le titre de *Farrago rerum theologicarum*, in-4°, Leipzig, 1522. Il en parut une édition plus complète à Groningue, in-4°, 1614. X.

WITTICHIUS, ou **WITTICH**, mérite d'être mis au premier rang des théologiens et des philosophes cartésiens de la Hollande, non pas à cause de l'originalité de ses doctrines, mais à cause de son influence et de son autorité. Dans les débats philosophiques et théologiques de cette époque, il joue le premier rôle. Partout les cartésiens citent son nom avec honneur et opposent son autorité à leurs adversaires, à cause de sa grande renommée de science et de piété. « C'était, dit Bayle (*Rép. à un prov.*, c. 154), un pilier du parti cartésien et rational, et il s'était fort appliqué à concilier l'Ecriture sainte avec la philosophie, ce qui, avec sa théologie cartésienne, l'exposa à plusieurs critiques qu'il fallut repousser. » Cependant Wittichius s'est efforcé de ne pousser à aucun excès la philosophie de Descartes; il condamne Meyer et réfute Spinoza; tout en faisant valoir les droits de la raison, il veut conserver ceux de la foi, et, malgré sa ferveur cartésienne, il paraît se distinguer entre tous par un caractère général de modération et de sagesse. Né dans la Silésie en 1625, il fit ses études à Brême et à Groningue. C'est Clauberg qui lui enseigna, à Herborn, la philosophie de Descartes. Devenu maître à son tour, il enseigna la théologie avec le plus grand succès à Duisbourg, à Nimègue et à Leyde. Il mourut en 1688.

Son principal ouvrage a pour objet cette grande question de l'accord de la raison et de la foi, si vivement renouvelée par le cartésianisme en Hollande et en France. Il est intitulé : *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatæ cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta.* Dans la préface, il combat les calomnies des adversaires les plus acharnés du cartésianisme, tels que Lentulus et Revius. Il donne les plus grands éloges à la *Defensio cartesiana* (pet. in-12, Amst., L. Elzevir, 1652) que venait de publier Clauberg. Il raconte toutes les attaques dirigées contre lui au sujet de deux dissertations sur l'abus de l'Ecriture sainte dans les choses philosophiques et sur le mouvement de la terre. On l'a accusé dans les chaires, dans les synodes, de nier l'autorité de l'Ecriture : se justifier de cette accusation en expliquant le sens de ces deux dissertations, tel est le but de son ouvrage. Il y soutient la cause de l'indépendance de la connaissance philosophique. Elle ne dérive pas de l'Ecriture sainte, mais de la raison; or, la raison se suffit à elle-même. Il combat les théologiens qui prétendent que la raison est impuissante et que toute la philosophie doit être tirée de l'Ecriture. L'indéfinité de l'étendue du monde et le mouvement de la terre étaient les deux doctrines qu'attaquaient avec le plus de fureur les théologiens ennemis de Descartes. Wittichius les défend et veut prouver qu'elles ne sont pas en contradiction avec l'Ecriture, d'après le principe que, dans les choses naturelles, l'Ecriture parle un langage accommodé aux préjugés vulgaires. Avec tous les théologiens cartésiens, il soutient le sens figuré contre le sens littéral. Déféré au concile de Gueldres pour ses opinions théologiques et cartésiennes, il y fut absous avec honneur après trois ans de discussion.

Les autres ouvrages de Wittichius ne furent publiés qu'après sa mort. Comme Clauberg et tant d'autres cartésiens hollandais, il a annoté les *Méditations* de Descartes. Ces notes très-courtes n'ajoutent rien à la doctrine de Descartes; elles se bornent à l'éclaircir et même souvent à expliquer le sens grammatical du texte. Wittichius avait aussi entrepris une réfutation de la doctrine de Spinoza, sous le titre d'*Anti-Spinoza*, et c'est par là qu'il est le plus connu dans l'histoire de la philosophie. Cette réfutation est une des plus considérables et des plus consciencieuses qui soient sorties de l'école de Descartes. Il est impossible d'être plus exact et plus rigoureusement méthodique. Il prend et critique les unes après les autres toutes les principales définitions et propositions de Spinoza. Mais souvent cette critique est plutôt minutieuse que profonde. On s'égare dans les détails et dans les contradictions qu'à chaque instant il prétend relever, tandis qu'on perd de vue le vice fondamental du système. L'*Anti-Spinoza* est suivi d'un commentaire remarquable sur Dieu et sur ses attributs. Tous les attributs de Dieu y sont déduits d'après ce principe, que tout ce qu'il y a de réel dans la créature doit se retrouver en Dieu, sauf les bornes. Il se sépare de Descartes au sujet de la liberté d'indifférence, et soutient l'immutabilité des volontés divines. *Voir* Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Wittichius*. F. B.

WOLF, ou **WOLFF** (Jean-Chrétien), philosophe et mathématicien, naquit à Breslau, en 1679. Son père, qui exerçait la profession de tanneur, était assez instruit lui-même pour diriger les premières études de son fils. Doué des plus heureuses dispositions, il montra dès l'enfance la plus grande ardeur de s'instruire, et son génie philosophique s'éveilla de bonne heure. Dans les classes supérieures du gymnase qu'il fréquentait, ses maîtres n'étaient pas d'accord sur l'importance de la philosophie. L'un d'eux, homme de mérite d'ailleurs, en parlait en toute occasion avec mépris, et son mépris s'adressait surtout à la philosophie de l'école. Les autres, au contraire, recommandaient l'étude de la philosophie comme indispensable, et appelèrent son attention sur les écrits de Descartes et sur la logique que Tschirnhausen avait publiée sous le titre de *Medicina mentis*. Ce désaccord entre des maîtres également respectés stimula vivement sa curiosité; malheureusement, les œuvres de Descartes n'avaient pas encore pénétré jusqu'à Breslau. Destiné à la théologie, et déjà initié à la polémique du temps, très-vive surtout dans la Silésie protestante, qu'on cherchait à ramener au catholicisme, il fut frappé de la stérilité des discussions scolastiques. Il se demanda s'il ne serait pas possible de présenter les vérités théologiques de manière à les faire accepter par tous. Ses maîtres lui disaient que les mathématiques étaient d'une évidence invincible. Se persuadant que cette évidence résultait principalement de la méthode, il résolut, comme il le dit lui-même dans son autobiographie, d'étudier les mathématiques, *methodi gratia*, afin d'essayer de donner à la théologie aussi une certitude irréfragable.

C'est dans cette intention qu'il se rendit, en 1699, à l'université d'Iéna, où, à côté de la philosophie de Descartes et de celle de Tschirnhausen, il étudia les mathématiques et la physique. En 1702, il passa

à l'université de Leipzig, pour y prendre ses grades; il y soutint une thèse sur la philosophie pratique mathématiquement démontrée (*Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, 1703). Il était à cette époque encore tout rempli de l'esprit de Descartes, dont il se proposait d'appliquer la méthode aux sciences morales; mais ayant été mis en rapport avec Leibnitz, il ne tarda pas à devenir son disciple.

Appelé à Halle, en 1707, comme professeur de mathématiques, il fit également, et avec un succès toujours croissant, des leçons sur la physique et la philosophie. Plusieurs ouvrages en allemand et en latin lui firent bientôt une grande réputation au dehors. Mais, en même temps, il s'éleva un conflit déplorable entre lui et les théologiens de Halle, où régnait alors une orthodoxie piétiste, qui regardait la raison comme une ennemie de la foi si elle refusait d'en être l'esclave. Le professeur Lange, inspiré aussi, à son insu peut-être, par des intérêts personnels, cherchait à détourner les étudiants de suivre les cours de Wolf, et le vénérable Francke, le saint Vincent de Paul protestant, partageait à cet égard l'opinion de Lange, et demandait que l'enseignement de la philosophie fût interdit à Wolf. Celui-ci, de son côté, ne ménageait pas les théologiens, dont il critiquait surtout la manière de prêcher.

La guerre entre eux et lui éclata plus violente, en 1721, à l'occasion d'un discours sur la philosophie morale des Chinois (*Oratio de Sinarum philosophia practica*, in-4°, 1726), qu'il prononça dans une solennité académique, et dans lequel il faisait l'éloge de la sagesse pratique de Confucius. La Faculté de théologie adressa au gouvernement une plainte dans laquelle on accusait la philosophie de Wolf de favoriser, par ses conséquences, l'irréligion et l'immoralité, en conduisant à l'athéisme et au fatalisme.

La commission nommée à Berlin pour examiner l'affaire, s'étant montrée peu favorable aux accusateurs, ceux-ci s'adressèrent au roi lui-même par l'intermédiaire de Gundling, qui était à la fois président de l'Académie et le bouffon de Frédéric-Guillaume. On représenta, dit-on, à ce prince, étranger à toute culture intellectuelle, et qui n'estimait que le clergé et le soldat, que, suivant la philosophie de Wolf, en vertu de l'harmonie préétablie, tous les mouvements de l'âme étant prédéterminés, un déserteur n'était pas réellement responsable de sa fuite, et, par conséquent, ne pouvait être légitimement puni. Cette conviction une fois entrée dans l'esprit du roi, la perte du philosophe était assurée. Un rescrit royal du 8 novembre 1723 destitua le professeur Wolf, et lui enjoignit, sous peine de la corde, de sortir dans deux fois vingt-quatre heures des Etats prussiens, pour avoir, dans ses écrits et ses leçons publiques, enseigné des doctrines contraires à la parole divine. En même temps ses ouvrages étaient prohibés sous les peines les plus sévères.

Heureusement, il venait d'être appelé par le landgrave de Hesse-Cassel à l'université de Marbourg, où il se rendit aussitôt, et où il enseigna jusqu'en 1740. En 1736, le roi de Prusse, revenu à de meilleurs sentiments, grâce surtout aux représentations de quelques théologiens plus éclairés, chargea une commission d'examiner de nou-

veau les ouvrages du philosophe exilé; et, sur l'avis favorable de cette commission, il invita Wolf à revenir à Halle, sous les conditions les plus avantageuses. Il refusa, mais il dédia au roi la seconde édition de sa *Philosophie pratique générale.*

Un des premiers actes de Frédéric II fut de rappeler Wolf à Halle, en 1740. Son retour fut un véritable triomphe, mais il ne retrouva pas dans sa chaire ses succès d'autrefois. Sa philosophie, cependant, était devenue dominante dans toute l'Allemagne; elle le resta jusqu'à l'avénement de Kant. Il mourut en 1754, comblé d'honneurs et avec la réputation méritée d'un homme de bien. Il avait été nommé successivement membre de l'Académie de Berlin, de la Société royale de Londres, de l'Académie des sciences de Paris, et de celle de Saint-Pétersbourg.

On admirait surtout sa méthode, par laquelle il prétendait tout démontrer en philosophie, comme la géométrie démontre ses théorèmes. Nous n'avons pas ici à faire le procès de cette méthode; elle est jugée depuis longtemps, et il est à peu près universellement reconnu aujourd'hui que les vérités philosophiques ne se démontrent pas comme les propositions mathématiques; que, pour les faire admettre, il importe moins de les exposer dogmatiquement telles qu'elles résultent de nos recherches, que de montrer comment elles se produisent par la méditation sur les faits, et que l'argumentation philosophique est moins une déduction logique procédant par des syllogismes appuyés sur des définitions et des axiomes admis d'avance, qu'une déduction réelle, qui établit que nos propositions sont fondées dans la conscience, dans la nature raisonnable de l'homme, qu'elles sont l'expression même de la raison.

Wolf lui-même, qui fait consister la science en une suite d'assertions démontrées (*scientia est habitus asserta demonstrandi*), est cependant obligé d'invoquer l'expérience et la nature de l'entendement. Ainsi, pour établir le principe de la contradiction, qui est, selon lui, la source de toute certitude, il dit (*Ontologie*, § 27) : « Telle est la nature de notre intelligence, que, lorsque nous jugeons qu'une chose est, nous ne pouvons en même temps admettre qu'elle ne soit pas. » Il démontre souvent les vérités les plus simples et les plus immédiates, qu'il suffit d'énoncer pour les faire admettre aussitôt. C'est ainsi qu'il prouve formellement que le tout est plus grand qu'aucune de ses parties, et que la partie de la partie est aussi une partie du tout.

Cette méthode est la cause principale de cette extrême prolixité qu'on a tant reprochée aux ouvrages de Wolf, et qui provoqua l'impatience de Frédéric II et les railleries de Voltaire sur l'esprit lourd des philosophes allemands.

Outre ses travaux sur les mathématiques, Wolf a laissé deux séries d'ouvrages, les uns écrits en allemand, à Halle, de 1712 à 1723; les autres en latin, de 1728 à 1750, et formant ensemble une véritable encyclopédie des sciences philosophiques en 23 volumes in-4°.

Les premiers, sous le titre commun de *Pensées philosophiques* (*Vernuenftige gedanken*), traitent successivement des facultés de l'entendement et de leur bon usage dans la recherche de la vérité (1712), ouvrage que Jean Deschamps traduisit, en 1736, en français, sous le

nom de *Logique*: — *de Dieu, du Monde, de l'Ame humaine* (1719); — *de la Conduite des hommes dans la recherche du bonheur* (1720); — *de la Vie sociale et de la chose publique* (1721); — *des Effets ou des produits de la nature* (1723); — *des Fins des choses naturelles, ou des causes finales* (1723). Les historiens de la littérature allemande parlent de ces écrits avec reconnaissance. Wolf, le premier, exprima en langue allemande les vérités philosophiques avec clarté et précision, si ce n'est avec élégance.

Ses œuvres latines offrent un corps de doctrine philosophique à peu près complet, selon l'idée qu'il dut se faire de la science après Bacon, Descartes et Leibnitz. Elles se succèdent dans l'ordre même où, selon lui, les diverses parties de la philosophie doivent être étudiées. Avant de les énumérer, nous devons faire connaître sa théorie de l'organisation des sciences philosophiques, telle qu'il l'a exposée dans le discours préliminaire placé en tête de sa *Logique*, et qui est une véritable introduction à la philosophie. Il y traite de la connaissance et de la philosophie en général, de la division, de la méthode, du style philosophique, enfin de la liberté de penser. Victime lui-même de l'intolérance, il défend cette liberté avec quelque chaleur, par la raison, surtout, que sans elle il n'y a pas de philosophie. Il montre que la vraie philosophie n'est pas nécessairement contraire à la révélation, et qu'elle ne saurait l'être ni à la moralité ni à l'ordre public; que la liberté est la condition de tout progrès, non pas seulement pour la science philosophique, mais pour toutes les autres sciences, en tant que toutes dépendent d'elle.

Il y a, selon Wolf, trois espèces de connaissances : la connaissance *historique* ou expérimentale, la connaissance des faits qui s'offrent à nous, soit par les sens, soit par l'observation interne; la connaissance *philosophique*, qui a pour objet d'expliquer les faits en en recherchant les raisons et les causes; enfin, la connaissance *mathématique*. La philosophie part naturellement de l'expérience, qu'elle doit expliquer. Elle est la science des possibles en tant qu'ils sont; elle recherche pourquoi les choses sont ce qu'elles sont et non pas autres.

La division de la philosophie a son principe dans la nature diverse de ses objets. Or, ces objets étant Dieu, l'âme humaine et les corps, la philosophie se divise en trois parties : la *théologie*, la *psychologie* et la *physique*.

Les deux principales facultés de l'âme sont la faculté de connaître et la faculté d'appétition, la pensée et la volonté. Elles peuvent s'égarer, celle-là dans la recherche du vrai, celle-ci dans la poursuite du bien; de là, pour en diriger l'exercice, la nécessité de deux sciences philosophiques : la *logique* et la philosophie *pratique*.

La philosophie pratique comprend la *morale* et la *politique*. La première doit régler les actions libres de l'homme, en tant qu'il ne dépend que de lui-même, qu'il est *sui juris;* la seconde, celles du citoyen. Les sociétés particulières, telles que la famille, qui sont comprises dans la grande société appelée l'Etat, sont l'objet de la science *économique*.

La morale, la politique, l'économique ont pour base commune le droit *de la nature*, ou la connaissance du bien et du mal dans les actions humaines, laquelle suppose elle-même certains principes géné-

raux, fondement de toute la philosophie pratique et qui constituent ce que Wolf appelle la philosophie pratique universelle.

A la suite de la philosophie, il place la *technologie* ou la science des arts et métiers, et la philosophie des arts libéraux, qui, selon lui, comprend la grammaire générale, la rhétorique, la poétique, déjà traitées en ce sens par Thomas Campanella, qui y avait ajouté en outre l'historiographie.

Mais il y a des qualités qui appartiennent à l'être en général et qui sont l'objet de l'*ontologie*, de la philosophie première. Wolf propose de réunir sous le nom commun de métaphysique l'ontologie, la cosmologie transcendantale, la psychologie et la théologie rationnelle, et il appelle l'attention sur cette partie de la philosophie physique qui s'occupe des causes finales, et à laquelle il donne le nom de *téléologie*, adopté depuis par Kant.

Après avoir ainsi délimité le domaine des sciences philosophiques, Wolf, recherchant l'ordre dans lequel il convient de les exposer et de les étudier, établit qu'elles doivent se suivre de telle sorte que celles qui précèdent fournissent les principes de celles qui viennent après. La logique doit être étudiée la première, bien qu'au fond elle s'appuie sur l'ontologie et la psychologie. Après la logique viendra la métaphysique, qui fournit les principes à la philosophie pratique et à la physique. En tête de la métaphysique sera placée l'ontologie, suivie de la cosmologie, de la psychologie et de la théologie, laquelle sera confirmée par la téléologie. La psychologie rationnelle doit être précédée d'une psychologie uniquement fondée sur l'observation. Enfin les diverses parties de la philosophie pratique, fondées sur des principes généraux et le droit de la nature, doivent se suivre de telle sorte que la morale précède la pratique, et celle-ci la politique.

C'est dans cet ordre que Wolf traita les diverses parties des sciences philosophiques. Il publia de 1728 à 1736 une *Logique* (*Philosophia rationalis, sive Logica, methodo scientifica pertractata*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1728); — une *Ontologie* (*Philosophia prima, sive Ontologia*, etc., in-4°, 1730); — une *Cosmologie* (*Cosmologia generalis*, etc., in-4°, 1731); — une *Psychologie expérimentale* (*Psychologia empirica*, etc., in-4°, 1732; — une *Psychologie rationnelle* (*Psychologia rationalis*, etc., in-4°, 1734); — une *Théologie naturelle* (*Theologia naturalis*, etc., 2 vol. in-4°, 1736). Après avoir ainsi exposé un système complet, selon lui, de philosophie théorique, abordant les sciences morales et politiques, il fit paraître de 1738 à 1750 un traité sur la *Philosophie pratique générale* (*Philosophia practica universalis, methodo scientifica*, 2 vol. in-4°, Francfort et Leipzig, 1738); — un ouvrage très-étendu sur le *Droit de la nature* (*Jus naturæ*, etc., 8 vol. in-8°, 1740, et années suivantes, suivi du *Droit des gens* (*Jus gentium*, etc., 1750), et d'une *Philosophie morale* (*Philosophia moralis, sive Ethica*, 4 vol. in-4°, 1750). Pour compléter le système il manquait un traité de philosophie politique. Wolf n'eut pas le temps de l'achever. Il fut terminé par Hanovius, un de ses disciples (*Philosophiæ civilis seu politicæ partes quatuor*, 4 vol. in-4°, 1746).

Il est impossible de donner ici une analyse de tant d'ouvrages. Nous

devons nous borner à en indiquer les idées fondamentales et le plan général.

La logique est divisée en deux parties, l'une théorique, l'autre pratique. La première traite des principes logiques, des notions, du jugement, du raisonnement; la seconde, de l'usage de la logique dans la recherche de la vérité, dans la composition, la lecture et la critique des livres, dans l'enseignement et la discussion, dans l'estimation des facultés requises pour la connaissance des choses, dans la vie pratique.

L'ontologie ou la philosophie première, telle que la concevait Wolf, est à la fois une théorie de la connaissance et de l'être. Elle expose les principes qui sont le fondement de toute certitude, de toute philosophie, et ne mérite pas le mépris que professaient pour elle les cartésiens. L'auteur commence par établir le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Le principe de la raison suffisante implique, selon lui, cette proposition, que tout dans le monde est raisonnable, que tout est gouverné par la raison. Par conséquent, le principe de la raison suffisante, sur lequel repose toute la théodicée de Leibnitz et de Wolf, a une plus grande portée que le simple principe de causalité. Tout a sa cause, sa raison d'être; mais pour conclure de là que tout est bien, il faut placer la dernière raison de tout en un être parfait, tel que nous concevons Dieu. Wolf détermine ensuite les idées ontologiques générales : l'essence et l'existence, la nécessité et la contingence, la quantité, la qualité, l'ordre, la vérité, la perfection. Dans la seconde partie, traitant des diverses espèces d'êtres et de leurs rapports, de l'être composé et de son essence, du temps et de l'espace, de la contiguité et de la continuité, du mouvement, il expose la monadologie de Leibnitz, en définissant les êtres simples, indivisibles, sans étendue et sans figure, sans mouvement intérieur : ils existent puisqu'il y a des êtres composés; ils ne sont pas nés de ceux-ci ni d'autres êtres; il sont créés en tant qu'ils sont contingents. Il définit enfin les idées de substance (un sujet qui dure et qui est modifiable), de dépendance, de relation, de causalité, etc.

La *Cosmologie transcendante*, que Wolf se vante d'avoir le premier traité à part sous ce titre, a pour objet de conduire par la contemplation générale du monde à une connaissance solide de Dieu et de la nature. C'est là que, après avoir déterminé l'idée de l'univers, les rapports qui lient toutes choses entre elles, les lois du mouvement, Wolf expose, dans la troisième partie, le système de Leibnitz de la perfection du monde actuel, l'optimisme universel. La contingence de l'univers et de l'ordre dans la nature, jointe à l'impossibilité de l'expliquer par le hasard, conduit nécessairement à la conviction de l'existence de Dieu.

La *psychologie expérimentale* qui, selon Wolf, doit servir à la fois de point de départ à la psychologie transcendantale, de préparation à la théologie et de fondement à la philosophie morale, est divisée en deux parties. Dans la première, il traite de l'âme en général, et de la faculté de penser en particulier. Il établit ce fait capital que toute pensée implique *perception* et *aperception*, c'est-à-dire que toute pensée est un acte de l'esprit par lequel l'âme a conscience d'elle-même et de

quelque chose qui n'est pas elle et qui est l'objet de la pensée. Il distingue entre la faculté de connaître *inférieure* (les sens, l'imagination, la mémoire), et la faculté de connaître *supérieure* (la réflexion, l'intelligence, l'intellect pur). Il distingue de même dans la seconde partie, qui traite de la faculté d'appétition, entre l'appétition inférieure et l'appétition supérieure. Sous le premier titre, il traite des appétits sensuels, des passions, des affections, des sentiments divers qui agitent le cœur humain; sous le second, des appétitions rationnelles, des motifs, de la liberté, qu'il définit la faculté de choisir à son gré, entre plusieurs possibles, sans être déterminé à l'action par l'essence de l'âme. Il faut des motifs pour agir, mais l'action n'en est pas moins libre et contingente. L'auteur admet ici, comme un fait, la dépendance mutuelle de l'âme et du corps, sauf à l'expliquer ailleurs par l'harmonie préétablie entre les mouvements de l'un et ceux de l'autre.

Dans la *psychologie rationnelle*, il cherche à expliquer les faits de de conscience par l'essence de l'âme. Elle tire ses principes de l'ontologie et de la cosmologie, et s'appuie sur la psychologie d'expérience. Dans les deux premières sections, suivant pas à pas les faits exposés dans la psychologie expérimentale, Wolf établit par des arguments solides la simplicité, l'immatérialité et la substantialité distincte de l'âme, du principe pensant. Comme substance simple, l'âme n'a qu'une seule et même force, qui est la source de toute son activité; mais cette force unique produit des effets divers, et se montre sous différents aspects. Elle se représente l'univers de son point de vue, c'est-à-dire d'après l'a place qu'y occupe son organisme et selon la nature de ses organes. Dans la troisième section, l'auteur expose l'hypothèse de l'harmonie préétablie, qu'il détourne quelque peu de son sens primitif et qu'il cherche à concilier subtilement avec la liberté et la responsabilité morale, en disant qu'il n'y a de prédéterminé que l'accord des impressions reçues par les organes avec les perceptions correspondantes, ainsi que des appétitions avec les mouvements du corps, mais que l'âme n'en est pas moins maîtresse de ses actions, l'arbitre de ses déterminations. Dans la dernière section enfin, Wolf, traitant de l'âme des bêtes, accorde à celles-ci des facultés semblables à nos facultés inférieures; leurs âmes sont des monades impérissables, mais non pas immortelles.

La *Théologie naturelle* est peut-être l'ouvrage le plus important de Wolf, non pas seulement par son sujet, mais encore par la manière dont il l'a traité. Il est divisé en deux parties. Dans la première, où il cherche à prouver l'existence de Dieu en partant de l'expérience, il établit d'abord que les êtres que nous connaissons supposent un être nécessaire, et détermine les attributs qui lui appartiennent. L'intelligence appartient à l'être nécessaire tout aussi nécessairement qu'il existe. Son existence implique la toute-puissance, la volonté et la liberté, la sagesse et la bonté. Il n'y a de véritablement substantiel ou de réel que les êtres simples dont tout est composé, et ces êtres simples étant contingents ont en Dieu le principe de leur existence et de leur combinaison. Dieu est donc le créateur du monde, et la création implique la providence. La nature est immuable comme la volonté divine;

la conservation de l'univers est une création continuelle, l'acte de création continu. Par là même, Dieu est le maître souverain de l'univers; il a sur ses créatures un pouvoir absolu, mais il ne peut vouloir que leur bonheur.

Dans la seconde partie, il s'applique à démontrer l'existence et les attributs de Dieu *à priori*, en se fondant sur l'idée que se fait naturellement la raison d'un être tout parfait (*Ens perfectissimum, realissimum*). C'est principalement cette argumentation, reproduite de Descartes et d'Anselme de Cantorbéry, que Kant a eue en vue dans sa critique de l'ancienne théologie. Selon Kant, l'être tout réel est un idéal que la raison conçoit nécessairement, mais d'où l'on ne peut pas conclure légitimement à sa réalité objective. Les auteurs de l'argument, et Wolf à leur suite, n'avaient pas assez insisté sur la nécessité avec laquelle l'idée de Dieu s'impose à la raison, nécessité qui cependant fait toute la preuve ontologique. Cette idée une fois admise comme réelle, tous les attributs ordinaires de Dieu en résultent logiquement.

La *théologie naturelle* se termine par une réfutation de l'athéisme et des erreurs qui en approchent ou en découlent; le fatalisme, le déisme qui nie la Providence, l'anthropomorphisme, le matérialisme, l'idéalisme vulgaire, le manichéisme, le spinozisme. Ce traité est surtout remarquable par le soin extrême avec lequel le philosophe a cherché à épurer l'idée de Dieu, à déterminer sa personnalité, son intelligence, sa volonté, sa liberté, et à mettre sa doctrine d'accord avec l'esprit des saintes Ecritures. Ainsi, par exemple, il conçoit l'entendement divin comme purement intuitif; Dieu connaît tout distinctement et tout ensemble d'une seule et même vue; sa connaissance est un acte et non une faculté. Son intelligence est la représentation à la fois distincte et simultanée de toutes les choses possibles.

Il nous reste à caractériser rapidement la philosophie morale et politique de Wolf. C'est la partie qu'il traita avec le plus d'indépendance et le plus de prédilection, mais malheureusement aussi avec le plus de prolixité. Sa division de la philosophie pratique est pour le fond celle d'Aristote, tandis que l'idée fondamentale, directement empruntée de Leibnitz, rappelle la formule générale des stoïciens.

Le premier principe de la morale de Wolf est fondé sur l'idée de perfection. Dans l'ontologie, il avait défini la perfection avec Leibnitz, l'harmonie ou l'unité dans la variété. En morale, elle consiste dans la conformité de l'état présent de l'homme avec son état passé et son état futur, et dans l'accord de ce même état avec l'essence, la nature de l'homme, telle que la conçoit la raison éclairée par l'observation psychologique. « Perfectionne-toi » (*Perfice te ipsum*), tel est le devoir suprême et qui renferme tous les autres devoirs; et comme nul ne peut se perfectionner tout seul, sans le concours d'autrui, la règle générale est celle-ci : « Fais ce qui peut rendre plus parfait ton état et celui de tes semblables, autant qu'il est en toi. » Cette perfection est aussi le souverain bien, la véritable félicité, qui a pour condition la satisfaction intérieure. Le bien est tout ce qui peut contribuer à rendre plus parfait l'état de l'homme. Il est autre chose que l'utile. L'utilité ou le dommage qui peut résulter d'une action n'est pas ce qui la rend

bonne ou mauvaise. La perfection produit la vraie félicité; mais celle-ci n'en est pas la fin. La perfection est recherchée pour elle-même; elle est fondée sur une idée rationnelle et indépendante de l'expérience. La loi morale n'est pas imposée à l'homme par une autorité extérieure; elle dérive de sa nature même; c'est une loi de la nature; mais en tant que cette nature a Dieu pour auteur, la loi naturelle est en même temps l'expression de la volonté divine, et Dieu n'a pu vouloir et commander à l'homme que ce qui est bien en soi. Cette morale était dans ses principes fort supérieure à celle qui dominait au XVIIIe siècle en France et en Angleterre.

Il va sans dire que Wolf admet le fait de la liberté comme condition de la moralité. Sans doute la volonté ne peut se déterminer que par des motifs, et ces motifs lui sont imposés, mais ils ont leur source dans la raison, et c'est à se conduire sur des motifs raisonnables que consiste la liberté morale. Toutes nos pensées et tous les mouvements de notre corps, qui ont leur principe dans notre volonté, constituent nos libres actions.

Dans le volumineux traité du *Droit de la nature*, qui, dans le système de Wolf, précède la morale proprement dite, il anticipe sur celle-ci, et revient sur des points déjà traités dans la philosophie pratique générale. Il y considère principalement les droits qui dérivent de la nature de l'homme, mais comme ces droits sont les mêmes pour tous, il les met toujours en regard des obligations. Droit et devoir sont pour lui des termes corrélatifs : à tout droit correspond un devoir, et l'on ne peut invoquer celui-là que sous la condition de remplir celui-ci.

Les devoirs sont déterminés en détail dans la *Morale*. Ils sont d'abord divisés en devoirs qui ont pour objet le perfectionnement de l'intelligence, la perfection logique des stoïciens, et en devoirs qui ont pour objet de fortifier la volonté et de gouverner les penchants et les passions; puis en devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables.

La philosophie sociale et politique de Wolf est à la fois conservatrice et libérale, en général conforme aux maximes du gouvernement de Frédéric II. Elle impose à tous cette règle de conduite : « Fais tout ce qui peut contribuer au bien-être général et au maintien de l'ordre public et de la sûreté commune. » Toute société repose sur un contrat par lequel tous s'engagent dans leur propre intérêt à concourir à la prospérité commune. L'Etat parfait est celui qui pourvoit le mieux au bien-être de tous et de chacun. La monarchie limitée est, selon Wolf, le meilleur gouvernement. Tout en faisant une belle part au prince, il le soumet aux lois par le serment. Il va jusqu'à autoriser le sujet à désobéir à des ordres injustes ou illégaux; mais il lui refuse le droit d'examiner et de discuter les questions d'intérêt général.

Sans faire de l'économie politique une science à part, Wolf a cependant traité à peu près toutes les matières comprises aujourd'hui sous ce nom, et si ses vues à cet égard n'ont rien de remarquable, elles n'en ont pas moins servi à fonder cette science difficile.

En général, le grand mérite de Wolf, c'est d'avoir posé toutes les questions et d'avoir essayé d'assigner leur place à chacune. Il a peu d'originalité pour le fond des idées, qui sont en général celles de

Leibnitz, quelquefois celles de Descartes, souvent celles de tout le monde : son originalité est dans son esprit encyclopédique et systématique. En cherchant à tout définir et à tout démontrer, il a porté la clarté dans une foule de notions obscures ou mal déterminées, et par les efforts mêmes qu'il faisait pour convertir en vérités démontrées certaines hypothèses plus brillantes que solides, il en fit mieux ressortir la faiblesse et l'inconsistance.

Il rendit surtout d'immenses services à l'Allemagne; ses ouvrages furent pour elle un foyer dont les lumières se répandirent sur toutes les sciences. Non-seulement la terminologie dont il se servit demeura en usage longtemps après qu'il eut cessé de régner; mais toute la philosophie allemande moderne se rattache à la sienne par la critique de Kant.

La philosophie de Leibnitz, qui ne formait pas un corps de doctrine régulier, et qui n'avait pas une terminologie bien arrêtée, ne devint réellement dominante que sous la forme systématique que lui donna Wolf. La philosophie de Wolf, qui était celle de Leibnitz systématisée, complétée, démontrée, et parfois rapetissée, grâce à la clarté avec laquelle elle était exposée, et aussi grâce aux persécutions dont elle fut d'abord l'objet, fut bientôt généralement adoptée et enseignée dans toutes les chaires protestantes. Dès 1738, Ludovici, dans son *Précis de l'Histoire de la philosophie de Wolf*, put citer cent sept écrivains appartenant à cette école toute nationale, sans parler de ceux qui en appliquèrent la méthode et les principes à d'autres sciences, à la théologie, au droit, à la médecine, à la littérature. On remarque parmi les principaux disciples de Wolf : Thümmig, qui publia un abrégé de cette philosophie : *Institutiones philosophiæ wolfianæ in usus academicos adornatæ*, 2 vol. in-8°, 1725; Bilfinger, Baumeister, G. Frédéric Meyer, et surtout Baumgarten, qui essaya le premier, sous le nom d'*Esthétique*, de réduire en science, selon la méthode de Wolf, la théorie du beau dans les arts (*Æsthetica*, 2 vol. in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1750-58).

La philosophie de Wolf, en général saine et élevée, profondément religieuse et morale, à la fois respectueuse pour la foi et la raison, pour l'autorité et la liberté, préserva longtemps l'Allemagne de l'invasion du matérialisme, lutta avantageusement à l'Académie de Berlin contre la frivolité des beaux esprits dont s'entourait Frédéric II, et donna naissance à la grande philosophie de Kant, qui la ruina et la fit tomber en oubli. Les historiens de la philosophie allemande, devenus plus justes envers sa mémoire, depuis que tant d'autres systèmes sont tombés après le sien, ne parlent plus aujourd'hui de lui qu'avec respect et reconnaissance (*Voir* entre autres : Erdmann, *Histoire de la philosophie moderne*, liv. II, 2e partie, Leipzig, 1842; et Christian Bartholmèss, *Histoire de l'Académie de Berlin*, liv. I, in-8°, Paris, 1851). J. W.

WOLLASTON (William) naquit en 1659 dans le comté de Stafford, entra dans l'Église anglicane, et exerça, pendant plusieurs années, les fonctions de deuxième maître à l'école publique de Birmingham; en 1688, un héritage qui le mit dans l'aisance lui permit de se

fixer à Londres et de se livrer à l'étude de la philosophie. Il mourut en 1724.

La doctrine morale de Wollaston est exposée dans son *Esquisse de la religion naturelle*, publiée en 1722 à la Haye, 1 vol. in-4°, et traduite presque aussitôt en français (1726).

Wollaston doit être rangé parmi les philosophes qui fondent la morale sur la base immuable de la raison, et non sur un vague instinct de la sensibilité, comme Adam Smith, ou sur l'intérêt, règle mobile et flottante, comme Epicure et Hobbes. Mais la plupart des moralistes de l'école rationnelle considèrent la notion du bien comme un principe suprême, identique à la nature même de l'être parfait, absolument simple et irréductible, type divin placé par Dieu dans notre intelligence. Wollaston, au contraire, tente de définir l'idée du bien, et établit qu'elle peut se résoudre dans la notion du vrai. Tel est le criterium de la morale : Agir conformément à la vérité, c'est bien agir ; toute mauvaise action est un mensonge. En effet, dit Wollaston, on altère la vérité par des actes, comme par des paroles : violer un contrat, c'est le nier *en action*. Dépouiller un voyageur, c'est revendiquer *en action* la propriété de ce qu'on lui vole. Défigurer la vérité par ses actes, c'est nécessairement faire mal, puisque c'est la même chose que soutenir une proposition fausse, c'est-à-dire contraire à la nature des choses. Et non-seulement on nie la vérité par une contradiction directe, mais on la nie aussi par simple omission. Ne pas tenir sa parole, c'est aussi bien nier la promesse faite, que faire le contraire de ce qu'on a promis.

Une seule observation montrera ce qu'il y a de faux dans la théorie morale de Wollaston. Quelle que soit l'essence du bien, ce qui fait qu'une action est bonne doit être nécessairement contenu dans ce qui nous détermine à faire le bien. Or, qui de nous songe, lorsqu'il agit, à la maxime proposée par Wollaston? Ma conscience me dit clairement que lorsque je m'abtiens de voler, le motif qui me pousse n'est nullement la crainte de nier une vérité.

Voir l'excellente analyse de M. Jouffroy dans le *Cours de droit naturel*, t. II, 24e leçon. Il ne faut pas confondre le moraliste Wollaston avec un autre William Wollaston, son descendant, né en 1766, et mort en 1828, savant physicien anglais qui fit plusieurs découvertes utiles, et inséra plusieurs mémoires dans les *Philosophical transactions*. X.

WYTTENBACH (Daniel), né à Berne en 1746, mort en 1820 à Oegsgeest, professa successivement la philosophie et l'éloquence grecque et latine à Amsterdam et à Leyde, et publia un grand nombre d'ouvrages, ou plutôt d'opuscules, qu'il importe de signaler à ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie. C'était avant toutes choses un très-savant et très-élégant humaniste, un des meilleurs philologues de son temps; et, à ce titre, ce qu'il a publié sur les matières philosophiques en langue latine, mérite d'être recommandé fortement à ceux qui voudraient traiter ces mêmes matières dans cette même langue. Ce fut un de ces critiques éminents dont la puissante impulsion porta si loin, en Hollande, l'étude de la philosophie ancienne. Quant à la

philosophie proprement dite, il professait un sage éclectisme, peu favorable à l'idéalisme sceptique de Kant.

Voici les titres de ses écrits les plus connus : *Oratio de philosophia, auctore Cicerone, laudatarum artium omnium procreatrice et quasi parente*, in-4°, Amst., 1779 ;— *Dissertatio qua disquiritur : Num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non esse plures uno Deo? Fuerintne unquam populi aut sapientes, qui ejus veritatis rationem sine revelationis divinæ ad ipsos propagatæ subsidio habuerint?* in-4°, Leyde, 1780 ; — *Præcepta philosophiæ logicæ*, in-8°, Amst., 1782 ; — *Quæ fuerit veterum philosophorum inde a Thalete et Pythagora usque ad Senecam sententia de vita et statu animarum post mortem corporis*, in-4°, ib., 1786 ; — *De conjunctione philosophiæ cum elegantioribus litteris*, in-8°, Leyde, 1821 ; — *De philosophiæ ciceronianæ loco, qui est de Deo* ; — *De philosophia kantiana*, in-8°, Amst., 1821.

Citons, enfin, parmi ses travaux de philologie, l'excellente édition, avec notes et commentaire, qu'il donna du *Phédon* de Platon, en 1806, et dont la meilleure réimpression parut en 1825 à Leipzig.

La nièce de Wyttenbach, depuis 1817 sa femme, est auteur de plusieurs ouvrages de morale et d'esthétique, souvent attribués au célèbre érudit lui-même. Quoique Allemande de naissance, madame Wyttenbach écrivait en français. Ses livres les plus intéressants sont : *Théagène* (Paris, 1815), et *Symposiaques, ou Propos de table* (ib., 1823).

C. Bs.

X

XÉNARQUE DE SÉLEUCIE, philosophe péripatéticien du Ier siècle de l'ère chrétienne, qui, après avoir tenu école dans sa ville natale, se rendit successivement à Alexandrie, à Athènes et à Rome. Pendant le séjour qu'il fit dans cette dernière ville, il gagna les bonnes grâces d'Auguste. Il comptait au nombre de ses disciples Strabon, qui parle de lui avec éloge (*Géogr.*, liv. XIV). Il est également cité par Julien, dans son *Discours sur la mère des dieux*, et par Simplicius, dans ses commentaires sur le traité *du Ciel* d'Aristote. Il n'a laissé aucun écrit ; mais on peut consulter sur lui : Patrizzi, *Discussiones peripateticæ*, t. I, lib. X, p. 136 ; et Gaudentius, *De philosophis romanis*, c. 69. X.

XÉNIADE DE CORINTHE. Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*, lib. VII) parle de ce philosophe comme d'un disciple de Xénophane, et le range, par conséquent, dans l'école d'Elée. C'est à ce fait qu'il faut rattacher les opinions qu'on lui attribue. Ainsi, quand il disait que rien n'est vrai, que tout est faux, il voulait parler probablement des choses finies et contingentes. Quand il affirmait, d'un autre côté, que tout ce qui naît vient du néant (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) et que tout ce qui meurt retourne dans le néant, c'était sans doute une hypothèse qu'il faisait, pour montrer que la génération et la mort sont absolument impossibles : car c'est au nom même de ce principe, consacré

par toute l'antiquité, que rien ne vient du néant et n'y peut retourner, que les philosophes de l'école d'Elée niaient la génération et la mort, c'est-à-dire les choses contingentes. — On peut consulter sur Xéniade, Fabricius, dans son édition des *OEuvres de Sextus*, note E. X.

XÉNOCRATE, un des premiers disciples de Platon, naquit à Chalcédoine dans la 1re année de la 96e olympiade, ou 394 ans avant Jésus-Christ, succéda à Speusippe, en 339, dans la chaire de l'Académie, et, après avoir enseigné sans interruption pendant vingt-cinq ans, mourut en 314, âgé de quatre-vingts ans. Son esprit était dépourvu d'élégance et de facilité. Plus d'une fois Platon lui donnait le conseil de *sacrifier aux grâces*; et, le rapprochant d'Aristote, il avait coutume de dire que l'un avait besoin d'aiguillon et l'autre de frein. Xénocrate lui-même se comparait à ces vases d'une embouchure étroite, qui reçoivent difficilement, mais conservent très-bien. En revanche, l'élévation de son âme, l'austérité de ses mœurs, sa fermeté, son désintéressement, son dévouement à son maître, lui ont concilié le respect de ses contemporains et doivent inspirer pour lui le même sentiment à la postérité. Qu'il soit vrai ou non que les magistrats d'Athènes regardaient sa parole comme un serment; que, tout étranger qu'il était, il a été choisi par les Athéniens pour être envoyé avec Phocion en ambassade près de Philippe; qu'Alexandre le Grand lui envoya une députation, avec cinquante talents, et qu'il les refusa; cette tradition seule nous montre quelle était, dans l'antiquité, l'autorité de son caractère.

Comme philosophe, Xénocrate est beaucoup moins remarquable. Autant que nous pouvons juger de sa doctrine par de rares traditions, dispersées dans différents auteurs, elle consistait principalement à traduire les idées de Platon par les formules mathématiques de l'école pythagoricienne. Ainsi, Dieu et l'âme du monde sont pour lui la monade et la dyade : la monade qui est aussi appelée le père des dieux, la raison, le nombre impair, règne dans le ciel; la dyade, c'est la mère des dieux, le dieu femelle, qui préside au mouvement oblique des planètes. Tous deux ensemble ont donné naissance au ciel et aux sept planètes. L'intelligence pure qui a formé le monde, la substance des idées ou la nature divine est comparée au triangle équilatéral, parce qu'elle est partout semblable à elle-même; le triangle scalène, au contraire, formé de côtés inégaux, nous représente les choses mortelles; et le triangle isocèle celles qui tiennent le milieu entre les deux extrêmes, c'est-à-dire les génies, les forces immatérielles, parce qu'il se compose de deux côtés égaux et d'un côté inégal. Quant à l'âme humaine, il continue de l'appeler, avec Pythagore et Platon, un nombre qui se meut lui-même. En résumé, l'assimilation que Platon établit, dans le *Timée*, entre les éléments matériels et les diverses formes géométriques, Xénocrate cherche à l'étendre aux êtres et aux idées en général; mais cette assimilation ne va pas jusqu'à l'identification ou à la confusion des nombres avec les choses elles-mêmes. Ainsi, Dieu, pour lui, n'est pas seulement l'unité; c'est l'intelligence active dont la pensée pénètre l'univers et se manifeste jusque dans les animaux privés de raison, c'est-à-dire dans les lois de l'instinct. Cependant on peut dire qu'il a

abaissé la doctrine de Platon : car tandis que celui-ci nous montre les nombres comme un intermédiaire entre les choses périssables et les idées, Xénocrate les met sur la même ligne que les idées, ou tend à effacer toute différence entre les uns et les autres. Il résulte de là que, le monde intelligible se trouvant immédiatement en contact avec le monde sensible, le dernier peut être considéré simplement comme un degré inférieur du premier, et la série, la progression des nombres, comme l'expression fidèle des rapports des êtres. Telle paraît être, en effet, la pensée de Xénocrate lorsqu'il distingue un Jupiter très-haut (ὕπατον Δία), un Jupiter premier, qui n'est pas autre chose que l'essence même des idées, et un Jupiter dernier (τὸν νέατον), dont le siége est dans la lune; lorsqu'il reconnaît dans le ciel et dans les étoiles autant de divinités; lorsqu'il assigne à l'âme du monde la place que Platon donne à la matière; enfin, lorsqu'il admet, au-dessous de l'âme du monde, un nombre infini de génies ou de démons, les uns bons, les autres méchants, qui agissent sur les âmes humaines et règnent sur les éléments de la matière. Dans cette théorie confuse ne voit-on pas le germe du système néoplatonicien ?

Xénocrate prenait tellement au sérieux le rapport des choses avec les nombres, qu'il l'opposait comme un argument aux objections que Zénon tirait de la divisibilité infinie de la matière contre l'existence du monde. Chaque corps ayant son essence propre, et cette essence étant représentée par une figure de géométrie, par un triangle particulier, il en concluait qu'il y a des triangles et, par conséquent, des lignes indivisibles. C'est contre cette chimère qu'Aristote a écrit son livre *des Lignes insécables.*

La morale de Xénocrate nous laisse peu de chose à dire : elle paraît avoir été plus pratique que spéculative, et se réduit à quelques maximes, telles que celles-ci : « Les véritables philosophes sont ceux qui font volontairement ce que les autres hommes font par la crainte des lois. » Il résulte cependant d'un passage de saint Clément d'Alexandrie (*Strom.*, liv. II), qu'il cherchait à unir le bonheur avec la vertu, regardant celui-là comme une conséquence de celle-ci; et comme le bonheur ne peut être conquis que par les forces et les facultés qui sont soumises à notre âme, il voulait aussi le développement de toutes nos facultés; mais il croyait en même temps que le bonheur complet est impossible et qu'il faut savoir choisir entre les biens de l'âme et ceux du corps.

On peut consulter sur Xénocrate : Van den Wynpersse, *Diatribe de Xenocrate Chalcedonio*, in-8°, Leyde, 1822; et la critique approfondie qui a été faite de cet ouvrage dans les *Annales de Heidelberg*, année 1824, p. 275.

XÉNOPHANE, le fondateur de l'école d'Elée, naquit à Colophon, colonie ionienne de l'Asie Mineure, autrefois célèbre par sa prospérité et son luxe. Les auteurs sont partagés sur la date de sa naissance; mais, d'après les témoignages les plus nombreux et les plus dignes de foi, ceux d'Apollodore, de Sotion et de Sextus Empiricus, il reçut le jour vers la 40e olympiade, ou environ 620 ans avant notre ère. Obligé, dans un âge déjà avancé, de quitter son pays, il passa quelque temps

à Zancle et à Catane, en Sicile, et vint, dans la 61e olympiade, s'établir à Elée, fondée récemment par des Phocéens dans la Grande-Grèce, à la suite de l'invasion des cités grecques de l'Asie par les Perses. Il avait alors près de quatre-vingt-quatre ans; mais il ne devait pas manquer de séve et de vigueur, puisque huit ans plus tard il composait encore des poésies. Nous avons conservé de lui un fragment en vers où il se donne lui-même l'âge de quatre-vingt-douze ans. Il passa la fin de sa vie dans l'abandon et dans la pauvreté, ayant vu mourir ses enfants, qu'il ensevelit de ses propres mains, et gagnant sa subsistance dans le métier de rapsode, en chantant les vers dont il était l'auteur. Tant de revers n'eurent point de pouvoir sur son âme. Timon le sillographe, qui ne ménage pas les philosophes, donne les plus grands éloges à sa bonne foi, à son indépendance et à sa modération. Il mourut probablement à Colophon presque centenaire.

On attribue à Xénophane un grand nombre de poëmes, mais dont un seul intéresse la philosophie, c'est celui qui a pour titre : *De la Nature* (Περὶ τῆς Φύσεως). Ce titre, qu'on rencontre, avant Socrate, dans une foule de compositions philosophiques, soit en vers, soit en prose, c'est Xénophane qui paraît l'avoir adopté le premier pour un genre de poésie dont il est le créateur. Le poëme de la nature, selon l'usage de ces temps reculés, n'a pas été écrit; mais Xénophane, comme nous l'avons dit plus haut, le récitait en chantant, et c'est la tradition seule qui nous en a conservé quelques fragments. On conçoit qu'une œuvre publiée de cette manière a dû périr presque en entier : il n'en est pas de même des opinions de Xénophane, que les générations philosophiques ont pu se transmettre sans le texte. C'est ainsi que nous possédons un assez grand nombre de témoignages indirects, de fragments en prose recueillis dans différents auteurs, et qui, sans les compléter, ajoutent considérablement aux fragments poétiques.

Ce serait se faire beaucoup d'illusion que de vouloir tirer de ces débris un système régulier et parfaitement un; mais on n'y aperçoit pas non plus la contradiction qu'on a reprochée à Xénophane, en divisant sa doctrine en deux parties diamétralement opposées, dont l'une appartiendrait à l'école ionienne et l'autre à l'école pythagoricienne. Ses opinions lui appartiennent et se laissent très-bien concilier entre elles. Les unes, purement critiques, sont dirigées contre l'anthropomorphisme païen; les autres se rapportent à la vraie nature de Dieu et représentent ce qu'on peut appeler la métaphysique de Xénophane; enfin, reste ce qu'on a appelé sa physique, c'est-à-dire les opinions que nous tenons de nos sens, et qui, dans sa pensée, comme dans celle de ses disciples, ne nous représentent que des apparences sans réalité.

Sur la guerre que Xénophane faisait au polythéisme, il ne peut y avoir aucun doute. « Ce sont les hommes, dit-il, qui semblent avoir produit les dieux et qui leur prêtent leurs vêtements, leur voix et leur forme. » — « Les Ethiopiens les représentent noirs et camus, les Thraces avec des yeux bleus et des cheveux roux. » — « Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre avec les mains et exécuter les mêmes ouvrages que les hommes, ils peindraient aussi des images des dieux et les représenteraient avec des corps de la même

forme que le leur : les chevaux avec un corps de cheval, les bœufs avec un corps de bœuf. » Aristote, dans sa *Rhétorique*, lui fait dire que c'est une égale impiété de prétendre que les dieux naissent ou qu'ils meurent, car l'une et l'autre opinion détruit l'existence des dieux. Cette religion poétique de la Grèce, il ne la trouve pas seulement absurde, il lui reproche d'être immorale. « Homère et Hésiode, dit-il, ont attribué aux dieux tout ce qui passe aux yeux des hommes pour déshonneur et infamie : le vol, l'adultère et la trahison. » Aussi Timon l'appelle-t-il *le contradicteur des mensonges d'Homère*. Cependant, ce poëte est encore celui qu'il préfère à tous les autres. Il n'était pas moins ennemi des philosophes qui parlent par allégories et qui introduisent dans leurs spéculations les divinités mythologiques, tels que Epiménide et même Pythagore. Il a composé contre ce dernier une épigramme assez mordante, qui nous a été conservée.

Aux grossières divinités de l'Olympe, Xénophane veut substituer le Dieu unique, le Dieu immatériel, le Dieu immuable de la raison; c'est vers ce but que tendent tous les efforts de sa métaphysique; car il ne faut pas confondre Xénophane avec ses successeurs : son dessein n'est pas d'établir qu'il n'y a qu'un seul être, mais un seul Dieu, et voici en quels termes il le définit dans son poëme : « Un seul Dieu supérieur aux dieux et aux hommes, et qui ne ressemble aux mortels ni par le corps ni par l'intelligence. » — « Il est tout œil, tout intelligence, tout oreille. » Sans connaître la fatigue, il dirige tout par la puissance de l'intelligence. » — « Toujours semblable à lui-même, il ne peut jamais changer ni passer d'un lieu dans un autre. » Xénophane ne se contentait pas d'énoncer ces propositions, il essayait de les démontrer; et les arguments qu'il employait nous ont été transmis, non dans leur texte, mais dans leur esprit, par Aristote, Théophraste et Simplicius.

Il est impossible, disait-il, d'appliquer à Dieu l'idée de naissance; car tout ce qui naît doit naître nécessairement d'une chose semblable ou dissemblable à lui-même. Or, l'un et l'autre est impossible. Le semblable ne peut ni produire le semblable, ni en être produit; autrement la similitude serait détruite. Le dissemblable ne peut pas produire le dissemblable; car si le plus fort naissait du plus faible, ou le plus grand du plus petit, ou le meilleur du pire, ou, tout au contraire, le plus faible du plus fort, le pire du meilleur, l'être sortirait du non-être, et le non-être de l'être.

Par cela seul que Dieu n'a pas commencé, il ne peut pas finir; car qu'est-ce qui finit? qu'est-ce qui est atteint par la génération et la mort? C'est ce qui est né; mais tout ce qui n'est pas né, tout ce qui est par lui-même et non par un autre être, est éternel.

Voilà l'éternité de Dieu démontrée; voici comment maintenant on prouve son unité. Si la nature divine existe, elle doit être ce qu'il y a de meilleur et de plus puissant; par conséquent, Dieu est un; car s'il y avait deux ou plusieurs dieux, il ne serait pas tout ce qu'il y a de meilleur et de plus puissant. Or, si Dieu est éternel, il est immuable, et, par suite, immatériel, puisque la matière subit tous les changements.

On conçoit que Parménide et Zénon, appliquant ces mêmes raisonnements à la notion de l'être, en aient tiré cette célèbre conclusion, que

l'être est un, qu'il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être; mais Xénophane n'a jamais professé ce panthéisme logique; il ne le laisse apercevoir, au moins d'une manière directe, dans aucun des fragments qui nous sont restés de lui, et l'on peut même lui attribuer le contraire; car puisque Dieu, comme il dit, gouverne ou meut le monde par la pensée de l'intelligence (νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει), c'est qu'il est actif et distinct du monde. Cependant nous ferons remarquer que Dieu et l'intelligence, que Dieu et la pensée semblent se confondre chez lui, comme chez Parménide la pensée et l'être. « Etant un, dit Aristote (*De Xenophane, Zenone et Gorgia*), il convient qu'il soit partout semblable à lui-même, qu'il voie, qu'il entende, qu'il ait tous les sens dans son être tout entier; car, s'il en était autrement, il y aurait en lui des parties qui seraient dominées les unes par les autres, ce qui est impossible. » C'est à cause de cette identité et de cette unité parfaite en Dieu, que Xénophane lui attribue la forme sphérique; mais évidemment ces paroles ne peuvent être prises que pour une métaphore. Cet être immatériel, qui est tout intelligence et tout pensée, ne peut pas revêtir une forme géométrique.

Nous voici arrivés à la partie la plus faible et la plus obscure de la doctrine de Xénophane, à ses idées sur le monde physique. Autant il a pu nous paraître affirmatif et absolu lorsqu'il parle de Dieu, autant il se montre ici irrésolu, sceptique ou esclave des apparences. Et comment s'en étonner? Si tout ce qu'il y a de réel dans l'existence appartient à Dieu, et si Dieu, la sphère éternelle, demeure renfermé en lui-même, parce qu'un être, comme nous l'avons vu précédemment, n'en peut produire un autre, le monde, la *génération*, comme disent les anciens philosophes, est nécessairement quelque chose de problématique, d'inintelligible à la raison, où il faut s'abandonner aux illusions des sens. De là cette sentence qu'on a faussement interprétée dans le sens d'un scepticisme universel; car elle ne s'applique qu'à l'univers matériel et aux dieux de la mythologie : « Nul homme n'a su, nul homme ne saura rien de certain sur les dieux et sur l'univers (περὶ πάντων); et celui qui en parle le mieux n'en sait rien non plus : c'est l'opinion qui règne sur toutes ces choses. »

Les auteurs sont partagés sur les principes physiques ou les éléments reconnus par Xénophane. Les uns veulent qu'il ait fait tout dériver de la terre, les autres de l'eau, d'autres de l'eau et de la terre tout ensemble; mais il est douteux même qu'il se soit occupé de cette question. On connaît mieux ce qu'il pensait de la forme de la terre. Se réglant sur l'apparence, il la considérait comme une sorte de cône tronqué qui a son sommet sous nos pieds, dont la base se perd dans l'infini, et qui touche à l'air ou à l'éther. La mer lui paraissait la source de toute humidité, et s'il y a de l'humidité dans la terre, c'est que la mer l'a envahie autrefois; de même si la mer est salée, c'est qu'il y a encore des parties terrestres en dissolution dans son sein. Les étoiles ne sont que des vapeurs de la terre, des nuages enflammés qui s'éteignent et se rallument comme des charbons : quand ils s'allument, nous disons qu'ils se lèvent; quand ils s'éteignent, qu'ils se couchent. Le soleil est composé de la même manière. C'est la chaleur qui, en échauffant la terre, produit les végétaux et les animaux. On le voit, tout est

livré ici au hasard, à l'illusion et à l'apparence, parce que Dieu seul est l'objet de la raison.

On peut consulter sur Xénophane : Brandis, *Commentationum eleaticarum pars prima*, in-8°, Altona, 1813; — Karsten, *Philosophorum græcorum veterum reliquiæ*, in-8°, Amsterdam, 1830; — Cousin, t. I[er] des *Fragments philosophiques*, 4[e] édition, in-12, Paris, 1847. Tous les fragments de Xénophane et tous les passages qui se rapportent à sa doctrine sont réunis et expliqués par ces trois écrivains. Cependant nous indiquerons aussi quelques travaux plus anciens : Fulleborn, *Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus, partim illustratus*, in-4°, Halle, 1789; — Spalding, *Vindiciæ philosophorum megaricorum*, in-4°, ib., 1792; — Walther, *les Tombeaux des éléates ouverts*, in-4°, Magdebourg et Leipzig, 1724 (allem.); — Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane, primo ejus auctore, usque ad Spinozam*, in-4°, Gœttingue, 1790; — Roschmann, *Dissertatio historico-philosophica de Xenophane*, in-4°, Altdorf, 1729; — Tiedmann, *Xenophanis decreta; Nova bibliotheca philologica et critica*, t. I[er], 2[e] cahier.

XÉNOPHON, fils de Gryllus, naquit à Erchia, bourg de l'Attique, l'an 4 de la 73[e] olympiade (445 ans avant Jésus-Christ). Il suivit pendant longtemps les leçons de Socrate, et combattit à Delium aux côtés de son maître, qui lui sauva la vie. Selon toute probabilité, il prit aussi part à la guerre des Athéniens contre les Béotiens, puisqu'on dit qu'il a été prisonnier de ces derniers, et qu'il reçut pendant ce temps les leçons de Prodicus de Céos. Tout le monde connaît la célèbre retraite des Dix mille, dont il fut à la fois l'historien et le héros. Mais avant d'arriver au degré d'expérience qu'il montre dans cette action, il faut certainement qu'il se soit formé à l'art militaire pendant la guerre du Péloponèse. Banni d'Athènes à cause de son amitié et de son admiration pour Agésilas, roi de Lacédémone, il suivit la fortune de ce prince jusqu'à la bataille de Coronée, et s'établit ensuite en Elide, puis à Corinthe. Rappelé par les Athéniens, en 369, il refusa de revenir, et mourut à Corinthe en 355.

Les ouvrages philosophiques de Xénophon sont : les *Mémoires sur Socrate*, l'*Apologie de Socrate*, *le Banquet*, *Hiéron*; ses ouvrages politiques sont *la Cyropédie*, *l'Economique*, *les Républiques de Sparte et d'Athènes*, *les Revenus de l'Attique*.

Xénophon a caractérisé lui-même avec trop de sévérité et de modestie la nature de son talent, au chap. 13 du *Traité sur la chasse*. « Je ne suis, dit-il, qu'un homme ordinaire; mais je sais que la première éducation morale vient de la nature; après elle, consultons les hommes vraiment sages et éclairés, non ceux qui savent l'art de tromper. Peut-être mon style est-il dépourvu d'élégance, mais je ne suis point jaloux de cet avantage. J'ai à cœur de tracer les leçons nécessaires à ceux qui se forment à la vertu. »

Xénophon se trompe : il écrit avec une rare élégance, et n'est point un homme ordinaire; mais il n'a pas, comme Platon, le sentiment sublime de l'idéal. Esprit positif et pratique, il s'est attaché à la lettre, bien plus qu'à l'esprit de l'enseignement de Socrate. Mais par là même,

les renseignements que nous donne Xénophon sur son maître sont précieux par leur exactitude, et curieux à recueillir pour l'histoire de la philosophie grecque.

Cet esprit d'ardent prosélytisme pour la vérité, cette espèce d'apostolat qu'exerça Socrate, cette vie toute publique, pour ainsi dire, cet amour de l'humanité qui franchit les limites du patriotisme antique, Xénophon n'en a pas senti, comme Platon, le souffle divin, mais il nous en rend témoignage, il décrit avec simplicité les faits qu'il a vus; et, grâce à lui, nous pouvons constater tout ce qu'il y a de réalité dans cette poétique figure de Socrate que Platon a tracée. Il n'y a pas jusqu'au *Banquet* de Xénophon qui ne peigne comme *le Banquet* de Platon, mais non plus avec la même élévation, Socrate se mêlant aux festins voluptueux de ses disciples, élevant insensiblement la conversation des propos joyeux aux réflexions les plus hautes, tempérant et sanctifiant, pour ainsi dire, la sensualité grecque par sa gravité sereine et sa pureté morale. Quand Xénophon, pour justifier Socrate du reproche que lui firent ses accusateurs d'introduire une religion nouvelle dans l'Etat, atteste que son maître sacrifiait publiquement aux dieux, il nous apprend que Socrate, hardi novateur dans la doctrine, et dans la vie pratique bon citoyen, observait toujours dans ses actes la loi de son pays.

Les détails que nous a laissés Xénophon sur la doctrine métaphysique de Socrate sont importants. Là encore il justifie Platon d'avoir prêté à Socrate dans ses *Dialogues* une méthode et des théories entièrement imaginaires, et prouve ce qu'on a voulu contester, que Socrate ne fut pas seulement un moraliste, mais le chef d'une école philosophique.

Xénophon nous apprend que Socrate distinguait les sens et la raison (αἰσθήσεις καὶ λογισμός, *Mém.*, liv. IV, c. 3). La sensation ne nous faisant connaître que les choses particulières, isolées, la raison les coordonnant et établissant un lien entre elles, il conseillait à ses disciples la dialectique (τὸ διαλέγεσθαι, *Mém.*, liv. IV, c. 6), qu'il définissait ainsi : « Se réunir et délibérer en distinguant les choses par genres (ib., c. 5). » Par la recherche des genres, Socrate préludait à la théorie platonicienne des *idées*, mais il n'alla pas si loin que son illustre disciple; et l'on peut conjecturer, par un exemple étendu que donne Xénophon de l'application de sa méthode (*Mém.*, liv. VI, c. 8), qu'il ne séparait point dans sa pensée les essences des objets eux-mêmes.

Socrate faisait de la connaissance des lois naturelles (ἄγραφοι νόμοι) et de l'idée de Dieu l'attribut spécial de l'homme (*Mém.*, liv. IV, c. 4). Enfin il définissait le langage, la faculté que l'homme possède d'interpréter les signes (ἑρμηνεία), et le considérait ainsi comme le fondement de la société (ib., c. 3).

Nous ne dirons qu'un mot des ouvrages politiques de Xénophon, pour les rattacher à l'influence de son maître. Tous ses écrits politiques sont dirigés contre Athènes, sa patrie, et il y loue sans cesse les lois de Sparte. Le même esprit se trouve chez Platon : on y reconnaît la haine de la démocratie, caractère commun aux principaux disciples de Socrate. Le plan d'éducation proposé dans *la Cyropédie* offre les mêmes caractères : c'est presque la législation de Lycurgue mise en action,

une éducation plus propre à former des guerriers et des citoyens que des hommes. Quant à l'*Economique*, c'est un petit traité des vertus domestiques, qui ne se rattache à l'enseignement de Socrate que par un vif sentiment de la beauté, de l'ordre et de l'harmonie. On peut consulter sur Xénophon l'article de M. Letronne, dans la *Biographie universelle*; — *OEuvres complètes de Xénophon*, par Gail, 7 vol. in-4°, 1797-1814. A. H.

Z

ZABARELLA (Jacques), né à Padoue le 5 septembre 1533, fut reçu docteur à l'âge de vingt ans; à trente et un ans on le comptait parmi les plus habiles professeurs de l'université de Padoue. L'étude et l'enseignement remplirent sa vie. Né d'une famille patricienne, et devenu bientôt, par l'éclat de son mérite, un des personnages les plus considérables de sa ville natale, il pouvait sans doute prétendre aux plus hauts emplois; mais il dédaigna les grandeurs et voulut mourir dans sa chaire, en interprétant Aristote et en défendant les saines traditions du péripatétisme contre les déclamations véhémentes des nouveaux sectateurs d'Averrhoès. Doué d'un esprit non moins ferme que scrupuleux, il combattit même dans la légion péripatéticienne quiconque lui semblait avancer des propositions téméraires, et faire ainsi des ouvertures au parti de l'erreur. Son illustre collègue, François Piccolomini, ne fut pas à l'abri de ses censures : il ne supportait aucun écart. Quand il mourut, au mois d'octobre de l'année 1589, on fit frapper une médaille en son honneur, et la république pensionna l'une de ses filles. C'est un hommage auquel nous nous empressons de souscrire. Le XVIe siècle a proclamé bien des gloires; elles n'ont pas toutes été consacrées. On avait alors trop d'enthousiasme pour distinguer sûrement le charlatanisme de la vraie science : nous l'accordons, mais en revendiquant pour Zabarella tous les titres qui lui furent décernés, de son vivant et à l'heure de sa mort, par l'admiration et la reconnaissance. Ce fut, en effet, un véritable philosophe.

Voici le catalogue de ses œuvres philosophiques : *De rebus naturalibus libri triginta*, in-f°, Cologne, 1590; et in-4°, 1594; in-4°, Francfort, 1607 et 1608. Zabarella place la psychologie dans la physique, suivant la méthode péripatéticienne, et c'est ainsi que l'on trouve, au nombre de ses trente livres de questions naturelles, des traités sur les Facultés de l'âme, sur la Vision, sur les Espèces intelligibles, sur les Procédés de l'Intelligence. *Opera logica*, in-4°, Cologne, 1579; in-f°, Venise, 1580; in-4°, Lyon, 1586; in-f°, Bâle, 1595; in-f°, Cologne, par les soins de J.-Louis Havenreuter, 1597; in-4°, Venise, 1600; in-4°, Francfort, 1608, 1623. La logique de Zabarella eut un grand succès dans les universités d'Italie et d'Allemagne. — *Commentaria in Aristotelis libros Physicorum*, in-4°, Francfort, 1602; — *In Aristotelis libros de Anima*, in-4°, Francfort, 1608 et 1619.

Sa doctrine est celle de l'école thomiste; mais cette doctrine se présente, dans les traités de Zabarella, sous une forme moins scolastique

que dans les gloses de saint Thomas : on remarque d'ailleurs, chez Zabarella, les libres allures du XVIe siècle, et quand il ne partage pas, sur une des questions agitées, le sentiment de saint Thomas, d'Avicenne et même d'Aristote, il le déclare sans détours, sans périphrases ; il n'appartient pas à la catégorie des interprètes serviles, mais à celle des docteurs indépendants. Un de ses meilleurs ouvrages est le traité qu'il a composé *sur la Matière première des choses :* on n'y trouve pas seulement son opinion sur ce grave problème, qui, durant le XIIIe et le XIVe siècle, embarrassa, troubla tant d'esprits; on y peut encore apprécier à quel point il refuse de suivre aveuglément la voie syllogistique, et proteste, au nom du bon sens, contre les abstractions de la raison pure. Toute la philosophie de Zabarella est dans ce curieux traité, dont voici l'analyse.

Il y a, suivant Aristote, trois principes pour les choses naturelles : l'être, le non-être, et le sujet qui doit naître et mourir. Quelle est l'essence propre de ce sujet que nous voyons, au sein de la nature, soumise à de perpétuelles vicissitudes? Distingué de l'être et du non-être, en lui-même, c'est la matière première. D'où vient la notion de ce principe? Elle vient d'un raisonnement fondé sur l'analogie. Ainsi, nous ne cherchons pas longtemps le sujet d'un changement accidentel. La statue de marbre, privée de sa forme, va devenir un bloc de marbre. Le bloc de marbre, voilà donc le sujet de l'information accidentelle qui a donné la statue. Mais ce que nous venons de décomposer, cette statue que le génie de Praxitèle a produite et mise au nombre des choses, c'est un ouvrage de seconde main. Reste l'ouvrage de la nature, le bloc de marbre, qui déjà possède en lui-même les éléments de la substance, la matière et la forme, et peut être, par conséquent, l'objet d'une autre décomposition. Qu'elle soit faite, et l'on aura, d'une part, les qualités et la quantité qui réalisaient le bloc de marbre; d'autre part, le sujet matériel qui servait de fondement à cette réalité. Mais comme il n'existe pas dans l'ordre des choses naturelles de matière sans forme, ou de forme sans matière, on dit bien que les éléments de toute substance naturelle sont réellement inséparables, et que l'esprit seul peut en opérer la décomposition. C'est donc par analogie qu'on arrive à la notion de la matière abstraite, ou première.

Voici maintenant un des plus habiles interprètes d'Aristote, Thémiste, qui distingue dans la matière première son essence même, *quatenus est ens,* et sa manière d'être. Dépourvue de toute forme, elle est apte à recevoir toutes les formes. La notion de la matière première contient ces deux parties. On l'accorde, et Zabarella donne, à cet égard, des explications fort étendues, qui sont toutes conformes à la distinction de Thémiste. A l'essence de la matière correspond la privation de toute forme; à sa manière d'être, la privation de telle ou telle forme déterminée. Soit! mais Zabarella n'ira pas au delà de cette concession; et, pour n'être pas confondu dans le troupeau des réalistes intempérants, il s'empressera de déclarer que Duns-Scot a très-mal défini les deux états de la matière première. Duns-Scot veut que ces deux états soient réels, et il se représente une matière *premièrement première,* qui subsiste sous divers aspects avant la génération

des substances. Ainsi, la doctrine de Duns-Scot est que la matière subsistait objectivement dans la pensée divine longtemps avant le jour natal du monde. La volonté du Créateur étant intervenue, la matière a soudain changé d'état pour devenir *secondement première*, et attendre dans cette condition l'acte formel qui devait la compléter. Distinctions verbales et non réelles ! s'écrie Zarabella. En veut-on la preuve? on n'aura pas à la chercher bien loin. En son premier état, la matière possède, suivant les termes de Duns-Scot, l'*acte entitatif*: c'est par cet acte qu'elle est constituée quelque chose. Mais l'acte entitatif ne se distingue pas réellement de l'entité, et l'entité de la matière est la matière elle-même, la matière produite hors de ses causes, et devenue l'inséparable conjointe de la forme. Au sein de ses causes, qu'est-elle donc? non pas un acte, mais une pure idée; non pas un *étant* actuel et réel, comme l'affirme Duns-Scot, mais un être de raison. Toutes les chimères du réalisme ont, dit Zabarella, la même origine : elles sont nées d'un sophisme verbal. Pour les confondre, que faut-il faire? Il faut simplement distinguer l'essence de l'existence. L'analyse de la substance donne la matière et la forme. Veut-on ensuite observer à part chacun des deux éléments de la substance? On trouvera, dans la matière, le sujet, et l'acte dans la forme. On pourra même aller plus loin encore dans cette recherche. Mais est-il permis à l'intelligence humaine d'attribuer l'existence à tout ce qu'elle imagine dans la région du mystère? non, sans doute. L'existence appartient aux choses et à Dieu : entre ces deux termes de l'être, il n'y a que le possible, et le possible est un monde habité par des êtres de raison. Telle est la conclusion de Zabarella.

Cette conclusion nous suffit : nous n'avons pas besoin de soumettre d'autres problèmes à notre philosophe pour connaître sa doctrine. C'est la doctrine d'Aristote, de saint Thomas; c'est le nominalisme éclairé.

Zabarella se distingue de ses maîtres par sa méthode. Il est de son temps, et, comme tous ses contemporains, il prend volontiers le ton fier du dogmatisme; mais cette fierté ne blesse pas chez un esprit naturellement grave, mesuré, ennemi de tout excès : elle n'a rien de commun avec l'incommensurable orgueil de Pic de la Mirandole, avec le pédantisme extatique de Ficin, avec l'acerbe jactance de Louis Vivès et de Corneille Agrippa. Zabarella ne dédaigne pas les questions traditionnelles, mais il les traite à sa manière, en homme qui n'est pas moins habile à faire un livre qu'à faire un cours. Sa méthode est une sorte de compromis entre la logique du XIII[e] siècle et la rhétorique du XVI[e]. B. H.

ZACHARIE, surnommé le *Scolastique*, après avoir étudié la philosophie à Alexandrie, sous Ammonius, fils d'Hermias, et suivi pendant quelque temps la carrière du barreau, embrassa l'état ecclésiastique et mourut en 560, évêque de Mitylène. Il a laissé deux ouvrages qui intéressent la philosophie. L'un est un dialogue intitulé *Ammonius*, du nom de son maître, où il soutient contre les philosophes païens en général, et particulièrement contre les philosophes alexandrins, le dogme de la création, et développe les conséquences de ce dogme par

rapport à l'origine et à la fin de l'homme. L'autre est dirigé contre les deux principes des manichéens. Le premier de ces deux écrits a été plusieurs fois publié d'abord par Tarinus : *Zachariæ scholastici Ammonius, seu de mundi opificio contra philosophos, græce et lat., una cum Origenis philocalia*, in-4°, Paris, 1618 et 1624; ensuite par Barthius, avec le *Théophraste* d'Enée de Gaza, in-4°, Leipzig, 1655; enfin par M. Boissonnade, avec le même ouvrage d'Enée de Gaza, in-8°, Paris, 1836. — Le traité contre les manichéens se trouve dans le recueil de Canisius : *Antiquæ lectiones*, t. Ier, in-4°, Ingolstadt, 1601. X.

ZANARDI, en latin *Zanardus* (Michel), de l'ordre des dominicains, naquit à Orgnano, près de Bergame, en 1570; étudia à Bologne la philosophie et la théologie; enseigna successivement la théologie dans plusieurs villes d'Italie, et mourut à Milan en 1641 ou 1642. Il a laissé plusieurs ouvrages de philosophie où l'on trouve un interprète fidèle et intelligent de la doctrine de saint Thomas : *De physica et metaphysica : quæstiones et dubia in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, 3 vol. in-4°, Venise, 1615-1617; — des *Commentaires* sur la première partie de la *Somme* de saint Thomas, ib., in-f°, 1620; — *Disputationes de triplici universo cœlesti, elementari et mixto*, etc., in-4°, ib., 1629. Ce dernier ouvrage est le plus important. On peut consulter sur Zanardi, Echard : *Scriptores ordinis prædicat.*, et Morhof, *Polyhistor...*, t. II, liv. I, c. 14. X.

ZÉNODOTE. Il a existé dans l'antiquité deux philosophes de ce nom, mais l'un et l'autre sans importance : un philosophe stoïcien, disciple de Diogène de Séleucie, et un philosophe néoplatonicien, disciple et successeur d'Isidore, dans l'école d'Alexandrie. X.

ZÉNON D'ELÉE, naquit à Elée, dans la Grande Grèce, selon toute probabilité dans la 67e olympiade, ou vers 590 avant Jésus-Christ. Nous savons, en effet, par Platon (*Parménide*) qu'il était arrivé à Athènes avec Parménide, son maître, à l'âge à peu près de quarante ans, et que Socrate, encore très-jeune, les entendit tous deux exposer leur doctrine. Or, Socrate, qui avait reçu le jour dans la 70e olympiade, ou en l'an 470 avant notre ère, ne pouvait pas avoir moins de vingt ans en prenant part à un entretien sur la métaphysique. Zénon avait donc quarante ans vers l'an 450, et était né, par conséquent, vers 490. Cette date s'accorde avec le témoignage de Diogène Laërce, de Suidas et d'Eusèbe, qui nous le montrent florissant, c'est-à-dire dans la force de l'âge, dans la 78e, la 79e et la 80e olympiade. Doué de tous les avantages de la nature et de la fortune, beau, riche, d'une haute naissance, Zénon s'attacha à Parménide, dont il était aimé comme un fils, et se consacra à la défense de son système, sans trahir ses devoirs de citoyen. « Il était à la fois, dit Diogène Laërce, très-vaillant en philosophie et en politique : Γέγονε δὲ ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ. » En effet, d'après l'historien que nous venons de citer, et dont le récit est confirmé par Plutarque, Zénon serait mort victime de son patriotisme. Voulant rendre à la liberté son malheureux pays, tombé, à la suite de l'anarchie, au pouvoir d'un petit tyran appelé

Néarque ou Diodémon, il fut trahi par la fortune dans sa généreuse entreprise, et tomba au pouvoir de son ennemi. Sommé de dénoncer ses complices, il nomma tous les amis du tyran, puis le tyran lui-même, et lui lança au visage sa langue qu'il s'était coupée avec les dents. Cette action fut le signal de son supplice, qui provoqua, à son tour, un soulèvement populaire. Selon les uns il fut lapidé, selon les autres, pilé dans un mortier; ce qui fait dire au poëte Hermippe : « C'est ton corps qu'on a brisé, mais non toi. » Zénon ne quitta jamais sa petite ville que pour se rendre quelquefois à Athènes où, par l'éclat de sa parole il attirait à son enseignement l'élite de la jeunesse, et, s'il faut en croire Plutarque, Périclès lui-même. Il faisait payer ses leçons, et même assez cher, puisqu'il reçut cent mines de Callias et de Pythodore; mais cet usage était universellement répandu jusqu'à Socrate.

Zénon n'a rien ajouté au système de Parménide; il s'est borné à le défendre contre l'école ionienne, à en être le champion; et c'est à ce titre qu'Aristote le considère comme l'inventeur de la dialectique. C'est pour la même raison, sans doute, qu'il est le premier philosophe de l'école d'Elée qui ait écrit en prose; car la discussion, la polémique est incompatible avec la poésie. Diogène Laërce assure qu'il a beaucoup écrit; mais il ne nomme pas ses ouvrages. Suidas leur donne les titres suivants, qui s'accordent assez bien avec le rôle et le caractère de Zénon : *les Disputes* ou *les Controverses* (Ἔριδας); *Examen* ou *Explication d'Empédocle* (Ἐξήγησις τοῦ Ἐμπεδοκλέους); *Contre les philosophes naturalistes*, probablement les ioniens (Πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως). Mais si ces livres ont véritablement existé, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous. Tout ce que nous savons, c'est que Zénon, soit dans ses écrits, soit dans ses discussions orales, employait la forme du dialogue et procédait par demandes et par réponses. Nous pouvons cependant nous faire une idée générale de sa manière, par l'analyse que Platon, dans l'introduction du *Parménide*, nous a laissée d'un de ses livres. Cette composition était partagée en plusieurs sections ou chapitres (λόγους), et chacun de ces chapitres en plusieurs propositions ou hypothèses. C'étaient les propositions mêmes de ses adversaires que Zénon commençait à admettre par hypothèse, et dont il pressait ensuite les conséquences pour les faire tomber dans l'absurde. Tel est, en effet, le caractère propre de la dialectique, qu'il ne faut pas confondre avec la logique.

Toute l'argumentation de Zénon est dirigée contre le mouvement; car le mouvement supprimé, il emporte nécessairement avec lui la génération et la mort, l'accroissement et la diminution, le changement, en un mot, tous les phénomènes de la nature et la nature elle-même. Le mouvement, en effet, c'est la vie générale de la nature, la première condition de son existence. Sans lui, Dieu ne peut concevoir la pluralité des êtres, puisque la division, qui donne naissance à la pluralité, n'est qu'une forme du mouvement. Mais à quelle condition peut-on supprimer le mouvement? A la condition de supprimer le temps et l'espace, dans lesquels notre raison place tous les changements. On supprime le temps et l'espace lorsqu'on en retranche la notion d'unité, ou quand, au lieu de les concevoir comme des touts continus, on les ré-

duit à des points et à des moments isolés, dont chacun se divise à l'infini. Cette dissolution du temps et de l'espace, conséquence extrême du système ionien, voilà l'hypothèse sur laquelle reposent les arguments de Zénon, tels qu'Aristote nous les a conservés dans sa *Physique* (liv. VI, c. 9), et qui pourraient bien être tirés du livre de Zénon intitulé *les Controverses*. Ils sont au nombre de quatre.

1°. « Le mouvement est impossible, parce que ce qui est en mouvement doit traverser le milieu avant d'arriver au but (ce qui ne peut pas avoir lieu là où il n'y a pas de continuité et, où chaque point se divise à l'infini). »

2°. « Le mouvement n'existe pas; car ce qui court le plus vite ne peut jamais atteindre ce qui court le plus lentement. En effet, il faudrait que celui qui poursuit fût déjà arrivé au point d'où l'autre part (ce qui ne peut pas être avec la divisibilité infinie et la discontinuité de l'espace, qui met toujours un infiniment petit entre les deux coureurs). » C'est cet argument qu'on a appelé *l'Achille*; car il suppose qu'Achille *aux pieds légers* ne peut jamais atteindre la lourde tortue.

3°. « Le mouvement est identique au non-mouvement (au repos). En effet, tout mouvement a lieu dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire où il a lieu au moment où il existe; donc, comme on est toujours là où l'on est, la flèche est toujours en repos quand elle est en mouvement (car elle n'est jamais où elle n'est point). »

4°. « Le mouvement conduit à l'absurde. Supposez deux corps égaux entre eux, mus dans un espace donné et dans une direction opposée et avec la même vitesse; supposez que l'un part de l'extrémité de l'espace donné, l'autre du milieu (comme l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace quand l'autre l'aura parcouru entièrement, le même espace sera parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal), il en résulte qu'une moitié du temps paraît égale au double. »

Outre ces quatre arguments principaux, il y en avait d'autres également rapportés par Aristote; par exemple celui-ci : Tout mouvement est changement; or, changer, c'est n'être ni ce qu'on était, ni ce qu'on sera; donc ce qui change n'est pas, ou le changement, par conséquent le mouvement, n'a lieu dans rien.

C'est, dit-on, en entendant ces objections contre le mouvement, que Diogène le Cynique, pour toute réponse, se mit à marcher. Mais cette réponse n'en est pas une; car Zénon s'adressait à un système qui, niant toute unité et ne reconnaissant que des choses multiples et divisibles, était forcé de nier aussi la continuité de l'espace et du temps. Zénon élevait aussi contre l'espace une objection directe, également tirée de l'idée de pluralité. « L'espace, disait-il, est le lieu des corps; mais dans quel espace est l'espace lui-même? » Il fallait répondre : Dans un autre espace, et celui-ci dans un autre encore, et toujours ainsi jusqu'à l'infini. La conclusion était que la pluralité est impossible et qu'il n'y a que l'unité.

C'est cette dialectique, et son habileté à mettre ses adversaires en contradiction avec eux-mêmes, qui ont fait passer Zénon, aux yeux de quelques-uns, pour le premier représentant du scepticisme; mais Zénon sceptique ne serait pas le disciple de Parménide. Platon ne

dirait pas que ses écrits étaient une défense de la doctrine de son maître. Quant à la physique que lui attribue Diogène Laërce (liv. IX, § 30), elle est la même que celle de Parménide, et repose sur le même principe, sur l'opinion où les apparences contradictoires des sens. Elle nous montre les contraires, le chaud et le froid, le sec et l'humide, comme les principes de toutes choses.

On pourra consulter sur Zénon d'Elée la plupart des écrivains que nous avons indiqués pour Xénophane. Nous y ajouterons : Stæudlin, *Histoire et esprit du scepticisme*, t. Ier, p. 200, in-8°, Leipzig, 1804 (allem.). — Loehse, *Dissertatio de argumentis quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit*, in-8°, Halle, 1794.

ZÉNON, le fondateur de l'école stoïcienne, naquit à Cittium, petite ville de l'île de Cypres, fondée par des Phéniciens et peuplée par des Grecs. Il serait difficile d'indiquer la date précise de sa naissance; mais on voit, par quelques détails de sa vie, qu'il passa ses dernières années sous le règne d'Antigone Gonatas, roi de Macédoine, et que sa carrière se prolongea jusque vers la 130e olympiade, ou l'an 264 avant Jésus-Christ. Son père, appelé Mnasée ou Démée, était marchand, et lui-même, dans sa jeunesse, exerça la même profession. Il avait vingt-deux ans lorsque, parti pour Athènes sur un vaisseau chargé de pourpre, il fit naufrage à l'entrée du Pirée et perdit sa riche cargaison. Dégoûté alors des affaires, qui, d'ailleurs convenaient peu à la nature de son esprit, il se donna à la philosophie qu'il aimait déjà : car, son père, à la suite d'un voyage en Grèce, lui avait apporté les écrits de l'école socratique. D'après une autre tradition, c'est à Athènes même, en entendant lire le second livre des *Mémorables* de Xénophon, qu'il conçut pour la philosophie cette passion qui ne le quitta qu'avec la vie. Il s'attacha d'abord à Cratès, à qui il emprunta la plus grande partie de la morale qu'il enseigna plus tard; mais la grossièreté de mœurs de l'école cynique révolta sa pudeur, et il alla chercher une instruction plus élevée auprès de Stilpon, qui unissait, à un esprit subtil, des habitudes et des principes austères. De Stilpon il passa à Diodore Cronus, le dialecticien le plus renommé de l'école mégarique; et c'est à l'influence de ces deux philosophes que l'école stoïcienne doit sans doute le goût prononcé qu'elle montra toujours pour les discussions dialectiques. Enfin ses derniers maîtres furent Xénocrate et Polémon, les successeurs de Platon à la tête de l'Académie, qui lui apprirent à considérer, dans leur ensemble, les diverses parties de la science; à joindre la physique à la dialectique et à la morale; et à concevoir la nature comme un être vivant, soumis aux lois de l'intelligence.

Après avoir suivi pendant près de vingt ans les différentes écoles, Zénon tenta de les réunir dans une école nouvelle, dont il établit le siége sous le Portique (Στοά), connu aussi sous le nom de *Pécile* (la Galerie peinte), et autrefois le lieu des réunions des poëtes : de là le nom de stoïciens que prirent peu à peu ses disciples, appelés d'abord zénoniens. Timon le Sillographe, lui reprochait d'avoir fait de ce monument l'asile des gens oisifs, pauvres et mal vêtus; mais d'autres témoignages nous apprennent que Zénon évitait la foule, et que, afin de la tenir éloignée, il exigeait souvent une obole de ses auditeurs. Il

lui arrivait même de ne parler que devant deux ou trois personnes. Sa parole était sobre, froide et concise, quelquefois jusqu'à l'obscurité; il n'en fit pas moins une profonde impression sur les esprits, grâce à l'autorité de son caractère et à l'élévation de ses principes. Il comptait parmi ses disciples le roi Antigone Gonatas, qui ne venait pas à Athènes sans aller l'entendre, et qui voulut l'attirer à sa cour. Ptolémée Philadelphe chargeait ses ambassadeurs de recueillir ses paroles. Il resta à la tête de son école pendant cinquante-huit ans, admiré pour son austérité et redouté pour sa franchise. Sa tempérance passa en proverbe. Son patriotisme se partagea entre Athènes, qu'il protégea contre le courroux du roi de Macédoine, et sa petite ville natale. On raconte que les Athéniens avaient en lui une telle confiance, qu'ils lui donnèrent à garder les clefs de leur citadelle; et après sa mort ils rendirent un décret par lequel ils déclarèrent qu'il a bien mérité de la patrie en excitant la jeunesse à la sagesse et à la vertu, dont sa propre vie lui donnait l'exemple, et qu'ils lui décernent une couronne d'or, avec un tombeau dans le Céramique. Selon l'opinion la plus commune, il aurait atteint l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans.

On attribue à Zénon un assez grand nombre d'ouvrages, dont voici les noms, selon Diogène Laërce : un traité *de la République* (Πολιτεία), dirigé probablement contre la *République* de Platon; — *de la Vie selon la Nature humaine* (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου); — *de l'Appétit, ou de la Nature humaine* (Περὶ ὁρμῆς, ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως); — *des Passions;* — *du Devoir* (Περὶ τοῦ καθήκοντος); — *de la Loi;* — *de la Science grecque;* — *de la Vue;* — *de l'Univers;* — *des Signes;* — *Opinions de Pythagore;* — *Questions générales* (Καθολικά); — *des Mots;* — cinq livres de *Problèmes;* — *Leçons sur la poésie;* — *l'Art* (sans doute *la Dialectique*); — *les Solutions et les réfutations morales de Cratès.* Mais de tous ces écrits, dont la liste même est incomplète, il n'est resté que les titres et quelques fragments ou citations indirectes. On voit que Zénon avait posé toutes les bases de la doctrine stoïcienne, et, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, qu'il en a dessiné toutes les parties : la morale, la dialectique, la physique. Mais dans quelles proportions les a-t-il réunies? dans quelle mesure les a-t-il développées? Jusqu'à quel point est-il parvenu à les fondre ensemble dans un tout homogène? C'est ce qu'il est difficile de savoir avec les faibles documents qui nous restent. On lui a attribué, comme cela arrive assez généralement aux fondateurs, les opinions qui appartiennent à l'école tout entière, et qui se sont formées successivement. Il est certain cependant qu'en morale et en politique il se tenait encore très-près de Cratès : car, dans son traité *de la République*, il repoussait, à la manière des cyniques, les mœurs, les lois, les sciences, les arts, tout en demandant, comme Platon, la communauté des biens. Aussi, disait-on que cet ouvrage avait été écrit sur la queue du chien, c'est-à-dire dans le temps où il était encore sous l'influence de son premier maître. Un de ses disciples, Athénodore, effaça de ses ouvrages, qu'il trouva dans la bibliothèque de Pergame, tous les passages qui ne s'accordaient pas avec les idées plus récentes de l'école. Ces idées, s'écartaient donc, sur plus d'un point, de celles du fondateur. Ce qui paraît avoir surtout manqué à Zénon, c'est l'unité, c'est

l'esprit de système. De là vient que les anciens, reconnaissant facilement les emprunts qu'il avait faits aux doctrines antérieures, lui reprochaient d'avoir innové dans les mots plutôt que dans les choses : *Zeno quoque non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum* (Cicéron, *De finibus bon. et mal.*, lib. III, c. 2, et lib. IV, c. 2). Si, en morale, il s'est inspiré surtout de l'école cynique, sur la question de la Providence il ne paraît pas s'être beaucoup éloigné de l'Académie. Une maxime, qui lui est attribuée par Diogène Laërce, ferait supposer que Dieu était pour lui une Providence morale. Comme on lui demandait s'il était possible de cacher à Dieu ses fautes : « Non, répondit-il, on ne peut même lui en cacher la pensée. » Mais à cette idée venait se joindre le principe de la physique d'Héraclite, que le monde a pour principe le feu et doit périr par le feu. Le principe de sa logique est que toutes nos idées viennent des sens; seulement il reconnaît que la sensation ou la représentation purement passive (φαντασία) ne peut se changer en connaissance que par ces trois actes de notre esprit : d'abord l'*assentiment*, ou le jugement; puis la *compréhension*, et enfin la *science*.

La sensation était représentée par la main ouverte; le jugement par les doigts légèrement recourbés; la compréhension par la main entièrement fermée; enfin une main fermée et fortement serrée par l'autre était l'image de la science. C'est positivement à Zénon qu'on attribue l'invention de ces gestes symboliques. *Voyez*, pour l'école qu'il a fondée, le mot STOÏCIENS. Nous renvoyons au même article pour les ouvrages à consulter. — L'antiquité nous parle d'un autre philosophe stoïcien, qui portait le nom de Zénon de Tarse. Il était disciple de Chrysippe et lui succéda, à la tête du Portique. D'après Diogène Laërce (liv. VII, § 35) il aurait laissé peu d'ouvrages; mais un grand nombre de disciples. Selon Numenius, cité par Eusèbe (*Præparat. evang.*, lib. XV, c. 18), il aurait regardé comme une hypothèse l'opinion stoïcienne que le monde doit finir par un embrasement.

ZÉNON, philosophe épicurien, le plus illustre et le plus habile de sa secte, au temps de Cicéron, qui avait suivi ses leçons à Athènes et qui en parle plusieurs fois avec admiration (*De natura deorum*, lib. I, c. 21, 33, 34; *Tuscul. Quæst.*, lib. III, c. 17; *De finibus bon. et mal.*, lib. I, c. 5; *Epist. ad Atticum*, lib. V, ep. 11).

Au témoignage du philosophe romain, Zénon avait dans son enseignement de hautes qualités d'éloquence, mais il y mêlait trop volontiers la rudesse des invectives, et *les jardins d'Epicure* donnaient quelquefois le spectacle d'étranges scandales. Ses doctrines ne paraissent pas avoir sensiblement différé de celles du maître; la définition qu'il donne du bonheur (*Tuscul. Quæst.*, ubi supra) résume avec une précision remarquable l'esprit même de la théorie épicurienne sur ce sujet. Voilà, du reste, tout ce que l'on savait jusqu'ici de Zénon l'Epicurien. Les papyrus découverts à Herculanum nous ont récemment fourni quelques fragments de ses controverses avec les stoïciens sur la nature des dieux, et nous permettent de signaler les titres de deux de ses ouvrages, dont Philodème avait laissé des extraits; ce sont : 1° *les Mœurs et les Vices* (probablement des philosophes); 2° les *Leçons* ou *Cours* (de philosophie, sans doute : Σχολαί). Consulter, pour plus de détail, les *Volu-*

mina Herculanensia (vol. VI, publié en 1839). On peut espérer qu'il sortira de la même mine quelques documents utiles pour l'histoire de la philosophie. — Diogène Laërce cite encore (liv. VII, § 35) un philosophe épicurien, homonyme de Zénon et natif de Sidon en Phénicie, disciple d'Apollodore ; il doit être, par conséquent, antérieur au Zénon que nous venons de faire connaître. Tout ce que l'on sait de lui, c'est que ce fut, au jugement de Diogène, un écrivain fécond, remarquable par la clarté de sa pensée et de son style. E. E.

ZIMARA (Marc-Antoine), médecin, philosophe et théologien, né vers 1460, à Galatina, près d'Otrante, mort à Padoue en 1532, après avoir professé dans cette ville la philosophie, et la théologie à Naples. Comme philosophe, il appartient à l'école d'Averrhoès, dont il expose les doctrines dans un ouvrage intitulé *Tabulæ et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois recognita et expurgata*, etc., 2 vol. in-f°, Venise, 1564. Comme médecin, il a mêlé ensemble l'astrologie judiciaire, la magie, l'alchimie avec les doctrines d'Aristote et des Arabes. On se fera une idée des aberrations de son esprit par le titre seul d'un de ses écrits : *Antrum magico-medicum, in quo arcanorum magicorum, sigillorum, signaturarum, et imaginum magicarum, secundum Dei nomina et constellationes astrorum, cum signatura planetarum constitutarum ad omnes corporis humani affectus curandos, thesaurus locupletissimus*, etc., in-8°, Francfort, 1625. La seconde partie de ce livre a paru en 1826, ib., in-8°. — Un fils de Zimara, Théophile, a publié un commentaire latin sur le *Traité de l'âme*, d'Aristote, in-8°, Venise, 1558. X.

ZIMMER (Patrice-Benoît), né en 1752, près d'Ellwangen, dans le Wurtemberg, mort en 1820, après avoir été successivement curé de Steinheim, professeur de théologie catholique dans les universités de Dillingen et d'Ingolstadt, recteur de l'université de Landshut, et, en cette qualité, député à la seconde chambre des États de Bavière. Il a appliqué les principes de la philosophie de Schelling (de son premier système) à la théologie et à la philosophie des religions, et a rendu, pour cette raison, son orthodoxie très-suspecte. Voici les titres de ses principaux écrits, tous rédigés en allemand, à l'exception du premier : *Fides existentis Dei, sive de origine hujus fidei, unde ea derivari possit et debeat, examen criticum*, in-8°, Dillingen, 1791 ; — *Théorie philosophique de la religion*, 1re partie ; — *Théorie de l'idée de l'absolu*, in-8°, Landshut, 1805 ; — *Recherches philosophiques sur la décadence générale du genre humain*, in-8°, ib., 1809 ; — *Recherches sur l'idée et les lois de l'histoire*, in-8°, Munich, 1817. X.

ZIMMERMANN (François-Antoine), né en 1749, à Germersheim, mort en 1790, à Wisloch, près de Heidelberg, après avoir été quelque temps professeur de philosophie dans l'université de cette ville, appartenait à l'école de Leibnitz et de Wolf, ou à l'école éclectique d'Allemagne. Il a laissé les ouvrages suivants, dont plusieurs se rapportent à l'histoire de la philosophie : *Principium rationis sufficientis philosophice examinatum*, in-8°, Heidelberg, 1780 ; — *De perfectione mundi*, in-8°, ib., 1780 ; — *De philosophiæ practicæ me-*

thodo, in-4°, Heidelberg, 1781; — *Logica*, in-8°, ib., 1782; — *Dissertatio ex ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturali*, in-4°, ib., 1783; — *Synopsis philosophiæ moralis*, in-8°, ib., 1784; — *Epistola de atheismo Evhemeri et Diagoræ*, dans le *Musée de Brême*, t. 1er, p. 4; — *Vita et doctrina Epicuri*, in-4°, Heidelberg, 1785; — *De sensu morali*, in-4°, ib., 1785; — *De philosophia lingua vernacula explananda*, in-4°, ib., 1785; — *de l'Utilité qu'on peut tirer de l'histoire de la philosophie*, in-4°, ib., 1785. — On compte aussi habituellement parmi les philosophes Jean-Georges Zimmermann, l'auteur du livre *de la Solitude;* mais ce livre intéresse plutôt la littérature que la philosophie. Les autres ouvrages de cet écrivain se rapportent ou à la médecine, ou à la politique. Richerand lui a consacré un article très-étendu de la *Biographie universelle*.

ZORZI (François), en latin *Georgius*, surnommé *Venetus*, du lieu de sa naissance, naquit à Venise en 1460, entra de bonne heure dans l'ordre des Franciscains, et mourut en 1540, après avoir passé toute sa vie à enseigner et à écrire. Son principal ouvrage a pour titre *Francisci Georgii Veneti, minoritanæ familiæ, de Harmonia mundi totius cantica tria*, in-f°, Venise, 1525; Paris, 1544 et 1546. C'est une des œuvres les plus désordonnées et les plus confuses du mysticisme de la renaissance, en partie païen, en parti chrétien. En effet, l'auteur, qui est très-instruit, mais dépourvu de toute critique et de toute méthode, a réuni ensemble les doctrines néoplatoniciennes, néopythagoriciennes, rabbiniques, cabalistiques et celles du prétendu Denys l'Aréopagite, sans s'inquiéter de les mettre d'accord. Ses prédilections paraissent être cependant pour le chef de l'école d'Alexandrie, qu'il n'appelle jamais autrement que « mon cher Plotin » (*Plotinus noster*). Il exprime le plus profond mépris pour le raisonnement et le syllogisme. La vérité, selon lui, descend d'en haut sur celui qui la cherche avec humilité. Nous avons, pour la percevoir, un sens intérieur ou spirituel complétement distinct de la raison. La vérité, c'est la lumière dont le Verbe divin est le foyer éternel : « celui qui la reçoit se transforme, de clarté en clarté, dans l'image de celui qui est la splendeur du Père et sa véritable image. » L'homme, en même temps qu'il est l'image de Dieu, est l'image de l'univers, un petit monde, un microcosme; et il n'est pas possible qu'il en soit autrement, puisque le monde, à son tour, est l'image de Dieu; puisque le monde, selon la pensée de Platon, existe d'abord dans la pensée de Dieu. Aussi l'on peut connaître le monde en Dieu et Dieu dans le monde. Malgré la force avec laquelle Zorzi se prononce pour la liberté divine, l'Eglise a jugé son livre dangereux et l'a mis à l'*index*. Des éditions nouvelles n'ont été autorisées qu'avec des corrections. X.

FIN.

SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

MM.

B. . . . . Berterau, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers.

C. . . . . Cournot, inspecteur général de l'Instruction publique.

.D. . . . . Artaud, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.

D. . . . . Danton, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie de Paris.

G. . . . . Garnier, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

H. . . . . Hatzfeld, docteur ès lettres de la Faculté de Paris.

H. . . . . Hauréau, ancien conservateur à la Bibliothèque nationale.

S.-H. . . Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut.

Bs. . . . . Bartholmèss, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin.

M. . . . . Mallet, ancien professeur de philosophie.

H. . . . . Henne, ancien professeur de philosophie.

B. . . . . Bersot, ancien professeur de philosophie.

E. . . . . Egger, professeur agrégé à la Faculté des lettres de Paris.

R. . . . . Renan, orientaliste.

S. . . . Saisset, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure.

B. . . . . Bouillier, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon.

L. . . . . Lélut, membre de l'Institut.

R. . . . Riaux, professeur de philosophie au lycée Charlemagne.

B. . . . . Bouchitté, recteur de l'Académie d'Eure-et-Loir.

Bt. . . . Baudrillart, professeur au Collége de France.

M. . . . . Matter, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique.

S. . . . . Simon, ancien agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

W. . . . . Wilm, membre correspondant de l'Institut.

B. . . . . Bouillet, ancien proviseur du lycée Bonaparte.

J. . . . . Janet, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg.

M. . . . . Munck, orientaliste.

Th. H.-M. . . Martin, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes.

Val. P. . . . Parisot, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble.

W.-K. . . . Waddington-Kastus, professeur de philosophie dans l'Académie de Paris.

X. . . . . . . Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du ***Dictionnaire des Sciences philosophiques***.

TABLE SYNTHÉTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LES SIX VOLUMES

DU DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

Nous croyons faire une chose utile et, par cela même, agréable à nos lecteurs, en mettant sous leurs yeux une table générale des articles disposés dans un ordre raisonné, autant que le permettent la nature complexe des matières et la diversité des noms souvent employés en philosophie pour désigner les mêmes choses. On sent, en effet, le besoin, au bout d'un recueil de cette espèce, d'embrasser d'un seul coup d'œil le plan sur lequel il a été conçu, et de restituer à leurs rapports naturels les matières dispersées sous la loi capricieuse de l'ordre alphabétique.

Nous divisons cette table en deux parties : la première comprend la théorie ou la philosophie proprement dite, et les définitions des termes philosophiques ; la seconde, la critique et l'histoire.

Les chiffres romains marquent le volume, et les chiffres arabes la page où l'on trouvera chaque article.

PREMIÈRE PARTIE.

THÉORIE ET DÉFINITIONS.

PHILOSOPHIE, V, 63-92.
Ses rapports avec la mythologie, IV, 371-382.
— les beaux-arts, I, 218-224.
— les sciences en général, VI, 548-563.
— les sciences mathématiques, IV, 144-153.
— les sciences naturelles, les diverses théories sur la nature, IV, 385-402.
— la science du langage et la grammaire, II, 578-584.

PSYCHOLOGIE, V, 272-282.
Ses rapports avec l'anthropologie, I, 148-149.
— l'idéologie, III, 206-212.
— la pneumatologie, V, 145-149.

FACULTÉS, II, 358-370.
CAPACITÉS, I, 426-427.
MODES, IV, 283-284.
INTELLIGENCE, III, 280-287.
Pensée, IV, 618-620.

Conscience, I, 563-578.
Aperception, I, 160-161.
Sens ou perception extérieure, VI, 578-587.
Sens commun, VI, 587-590.
Raison, V, 332-347.
Intuition, III, 288-289.
Contemplation, I, 578-579.
Réflexion, V, 371-372.
Notion, IV, 450.
Concept, Conception, I, 541-542.
Appréhension, I, 166-167.
Idées, III, 194-202.
Espèces (impresses, expresses), II, 274-278.
Catégories, I, 451-459.
Imagination, III, 212-220.
Mémoire, IV, 199-204.
Réminiscence, V, 394-395.
Association des idées, I, 228-233.

SENSIBILITÉ, VI, 590-602.
Impression, III, 232-233.
Sensation, VI, 578-587.
Appétit, I, 166.
Désir, II, 58-62.
Penchants, IV, 616-618.
Affections, I, 31.
Passions, IV, 579-598.
Antipathie, I, 156-157.
Haine, III, 11-12.
Amour, I, 96-101.
Syndérèse, VI, 821.
Foi, 421-433.
Enthousiasme, II, 228-234.
Extase, II, 349-357.

ACTIVITÉ, I, 17-26.
Instinct, III, 272-280.
Habitude, III, 1-11.
Volonté, VI, 973.
Attention, I, 245-248.
Liberté, III, 561-571.

MOI, IV, 284-286.

PERSONNE, PERSONNALITÉ, V, 23-24.

AME, I, 81-92.

SIÉGE DE L'AME ou Sensorium, VI, 602-603.

VIE, VI, 957.

SOMMEIL, VI, 708-720.

FOLIE, II, 433-443.

LOGIQUE, III, 599-620.
Organon, IV, 501-502.
Canonique, I, 425.
Analytique, I, 113.
Dialectique, II, 96-99.

De la vérité en général et de ses rapports avec la pensée.

Criterium de la vérité, I, 599-601.
Évidence, II, 345-347.
Certitude, I, 470-477.
Probabilité, V, 221-234.
Doute, II, 149-150.
Assentiment, I, 227-228.
Jugement, III, 344-350.
Rapports, V, 359-361.
Attribut et sujet, I, 249.
Qualité, V, 312-314.
Quantité, V, 314-332.
Modalité, IV, 281-283.
Identité, III, 202-206.
Différence, II, 126-127.
Possible et impossible, V, 180-182.
Contingent et nécessaire, I, 579-580.
Absolu et relatif, I, 10.
Objectif et subjectif, IV, 468-471.
Concret et abstrait, I, 543.
Adéquat, inadéquat, I, 27.
Immanent et transcendant, III, 223.
A posteriori, à priori, I, 165-166.
Principes, V, 216-220.
Axiomes, I, 261-263.

Des moyens de découvrir la vérité.

Méthode, IV, 253-270.
Analyse, synthèse, I, 107-112.
Expérience, observation, II, 347-3
Comparaison, I, 540.
Abstraction, I, 11-14.
Généralisation, II, 515-520.
Classification, I, 520-522.
Résultats de la classification : genr espèces, II, 523-526.
Induction, III, 254-262.
Analogie, I, 102-106.
Déduction, II, 12-15.
Témoignage humain, autorité, 842-849.
Système, V, 831-833.
Spéculation, V, 726-727.
Science, VI, 548-563.

Des moyens d'exprimer et de démontrer la vé

Signes, *langage*, VI, 635-653.

Proposition, V, 250-258.
Prédicat, *sujet*, V, 193-194.
Prédicament, V, 193.
Copule, I, 582.
Compréhension, extension, I, 541.
Affirmation, I, 31.
Négation, IV, 410-411.
Contradiction, I, 580-581.
Contraires (*propositions*), I, 581-584.
Complexe, simple (*proposition*), I, 540.
Assertoire (*proposition*), I, 228.
Apodictiques (*propositions*), I, 161-162.
Problématiques (*propositions*), problème, V, 234-235.
Lemme, III, 543.
Postulat, V, 187.
Anticipation, I, 154.
Définition, II, 15-19.
Division, II, 143-145.
Distinction, II, 142-143.
Démonstration, II, 36-40.
Argumentation, I, 187-189.
Syllogisme, VI, 805-819.
Signes syllogistiques, I, 1; II, 171; III, 153; IV, 468.
Enthymème, II, 232-234.
Antécédent, I, 148.
Conséquent, I, 578.
Corollaire, I, 583.
Conclusion, I, 543.
Disjonction, *argument* disjonctif, II, 141-142.
Dilemme, II, 127-128.
Épichérème, II, 235.
Sorite, V, 725-726.
Argument *à fortiori*, I, 31.
Réduction à l'absurde, I, 14.
Argument *à pari*, exemple. *Voir* Analogie.

Signes et remèdes de l'erreur.

Opinion, IV, 484-487.
Hypothèse, III, 151-153.
Préjugé, V, 194-197.
Erreur, II, 260-264.
Antinomies, I, 154-155.
Paralogismes, IV, 557.
Sophismes, sophistique, VI, 72?-724.
Amphibologie, I, 101-102.
Pétition de principe, V, 24.
Diallèle, cercle vicieux, II, 100.

ESTHÉTIQUE, II, 293-306.
Beau, I, 297-302.
Sublime, VI, 790-795.
Idéal, III, 178-180.
Goût, génie, II, 572-577.
Imitation, III, 220-223.
Beaux-arts, I, 218-224.

MORALE, éthique, IV, 313-330.
Bien, I, 323-328.
Honnête, III, 119-122.
Ordre, IV, 497-499.
Loi, III, 620-624.
Autonomie, I, 261.
Perfection, IV, 620-621.
Devoir, II, 90-95.
Impératif catégorique, III, 232.
Droit, II, 150-158.
Mérite et démérite, IV, 227-231.
Vertu, vice, VI, 951.
Vertus cardinales, I, 435-436.
Vertus ascétiques, ascétisme, I, 224-227.
Abstinence, I, 11.
Vertu stoïque, apathie, I, 159-160.
Justice, III, 375-379.
Pénalité, IV, 604-616.
Philanthropie, charité, V, 41-44.
Conservation de soi-même, suicide, VI, 799-803.
Propriété, V, 258-266.
Famille, II, 370-380.
Éducation, II, 184-192.
État, II, 306-322.
Société, Socialisme, VI, 671-683.
Destinée humaine, humanité, II, 68-86.
Progrès, perfectibilité, V, 243-250.

MÉTAPHYSIQUE, IV, 232-245.
Ontologie, IV, 483-484.
Être, II, 325-329.
Non-être, privation, V, 220-221.
Unité, VI, 932-934.
Essence, II, 290-293.
Entité, II, 234.
Quiddité, V, 325-326.
Formes substantielles, IV, 448-451.
Archétypes, I, 183-184.
Noumène, phénomène, II, 450.
Actuel, virtuel, I, 26.
Cause, I, 459-466.
Causes finales, I, 467-468.
Causes occasionnelles, I, 468.
Substance, VI, 795-799.
Accident, I, 15-16.
Force, II, 447.

Entéléchie, II, 227-229.
Monade, IV, 286.
Individualité, III, 253-254.
Temps, VI, 849-854.
Espace, II, 268-274.
Étendue, II, 322-325.
Extériorité, II, 337-338.
Mouvement, IV, 349-354.
Nombre, IV, 438-442.
Indéfini, III, 252-253.
Infini, III, 262-272.
A parte ante, à parte post, I, 159.
Esprit, II, 278-290.
Matière, IV, 153-171.
Nature, IV, 385-402.
Macrocosme, microcosme, IV, 17-18.

THÉODICÉE, VI, 867-868.
Théologie, VI, 869-871.
Théosophie, VI, 876.
Téléologie, VI, 848.
Dieu, II, 106-126.
Démiurge, II, 27-28.
Ame du monde, I, 92-94.
Émanation, II, 204-206.
Création, I, 5 6-598.
Prescience et Providence, V, 200-20
Mal, IV, 61-73.
Hasard, III, 24-26.
Nécessité, IV, 403-404.
Destin, II, 65-68.
Prédestination, V, 190-193.
Immortalité, III, 223-232.

DEUXIÈME PARTIE.

HISTOIRE ET CRITIQUE.

Des systèmes en général, VI, 831-834.
Dogmatisme, II, 146-148.
Scepticisme, V, 487-507.
Rationalisme, V, 361-364.
Empirisme, II, 214-219.
Idéalisme, III, 180-194.
Sensualisme, VI, 603-605.
Nominalisme, réalisme, IV, 442-446.
Conceptualisme, I, 542-543.
Spiritualisme, VI, 763-764.
Matérialisme, IV, 134-144.
Hylozoïsme, III, 148-149.
Atomisme, I, 241-245.
Athéisme, I, 234-240.
Théisme, VI, 864-865.
Déisme, II, 25-26.
Anthropomorphisme, I, 149-154.
Optimisme, IV, 487-496.
Dualisme, II, 158-160.
Panthéisme, IV, 521-548.
Fatalisme, II, 384-391.
Métempsychose, IV, 245-253.
Mysticisme, IV, 359-371.
Quiétisme, V, 326-331.
Syncrétisme, VI, 819-820.
Éclectisme, II, 173-178.

PHILOSOPHIE ORIENTALE.
Philosophie des Indiens, III, 233-2
Gymnosophistes, II, 614-618.
Hylobiens, III, 148.
Sânkhya, V, 480-484.
Nyâya, IV, 457-468.
Karikâ, III, 442.
Gotama, II, 569-572.
Kapila, III, 439-442.
Kanada, III. 392-394.
Calanus, I, 419.
Bouddhisme, I, 363-369.
Philosophie des Chinois, I, 492-50
Lao-tseu, III, 503-508.
Khoung-fou-tseu (Confucius), I,
562.
Meng-tseu (Mencius), IV, 211-2
Lie-tseu, III, 571-572.
Siun-tseu, VI, 660-661.
Philosophie des Égyptiens, II, 192-
Hermès Trismégiste, livres pré
dus hermétiques, III, 77-83.
Philosophie des Chaldéens, I, 479-
Philosophie des Sabéens. Sabéisme
458-460.

PHILOSOPHIE DES PERSES, V, 1-23.
Soufis, soufisme, VI, 699-701.

PHILOSOPHIE DES PHÉNICIENS, V, 31-38.
Sanchoniathon, V, 477-480.
Moschus, IV, 349.

PHILOSOPHIE DES JUIFS, III, 350-366.
Kabbale, III, 382-392.
Aristobule le philosophe, I, 191-192.
Philon, V, 51-57.
Akiba, I, 43.
Maimonide, IV, 21-40.

PHILOSOPHIE DES SYRIENS, VI, 827-831.

PHILOSOPHIE GRECQUE, II, 587-607.

MYSTÈRES, DOCTRINE ÉSOTÉRIQUE, II, 264-268.

HYMNES D'ORPHÉE, PHILOSOPHIE ORPHIQUE, IV, 511-514.

PHILOSOPHIE HOMÉRIQUE, III, 116-119.

PHILOSOPHIE GNOMIQUE, II, 545-551.

SAGES DE LA GRÈCE, V, 460-467.
Épiménide, II, 249.
Phérécyde, V, 38-41.
Simonide, VI, 654-657.
Solon, VI, 703-708.
Bias, I, 322.
Chilon, I, 492.
Pittacus, V, 465-466.
Cléobule, I, 529.
Périandre, IV, 621-622.
Phaléas, V, 28-30.

ÉCOLE IONIENNE, III, 290-294.
Thalès, V, 861-864.
Hippon, III, 93-94.
Anaximène, I, 124-125.
Diogène d'Apollonie, II, 131-133.
Héraclite, III, 56-59.
Cratyle, I, 586.
Anaximandre, I, 122-123.
Hermotime, III, 84-85.
Anaxagore, I, 113-121.
Archelaüs, I, 182-183.
Empédocle, II, 206-214.

ÉCOLE ITALIQUE OU PYTHAGORICIENNE, V, 297-312.
Pythagore, *ib.*
Charondas, I, 487.
Abaris, I, 8.
Théano, V, 864.
Aristée, I, 189.
Alcméon, I, 49.
Timée, VI, 900-902.
Ocellus, IV, 471-475.
Œnopide, IV, 479.
Ecphante, II, 184.
Hippasus, III, 92.
Hippodame, III, 93.
Épicharme, II, 235.
Archytas, I, 184-185.
Philolaüs, V, 46-51.
Stésimbrote, VI, 772.
Échécrate, II, 173.

ÉCOLE D'ÉLÉE, II, 201-204.
Xénophane, VI, 1010-1014.
Parménide, IV, 558-563.
Zénon, VI, 1019-1022.
Xéniade, VI, 1008-1009.
Mélissus, IV, 197-198.

ÉCOLE ATOMISTE, I, 241-245.
Leucippe, III, 557-559.
Démocrite, II, 28-36.
Bion, I, 329.
Diomène, II, 140.
Anaxarque, I, 121.
Métrodore de Chio, IV, 270-271
Nausiphane, IV, 402-403.

ÉCOLE SOPHISTIQUE, VI, 720-724.
Gorgias, II, 567-569.
Protagoras, V, 266-270.
Diagoras, II, 96.
Euthydème, II, 341.
Dionysodore, II, 141.
Polus, V, 157.
Critias, I, 601.
Prodicus, V, 242.
Calliclès, I, 419.
Hippias, III, 92-93.
Thrasymaque, VI, 894-895.
Alcidamas, I, 48.

ÉCOLES SOCRATIQUES, VI, 683-699.
Socrate, *ib.*
Simon, VI, 654.
Criton, I, 602.
Simmias, VI, 653.
Cébès, I, 468.
Charmide, I, 486.
Xénophon, VI,

ÉCOLE CYNIQUE, I, 618-619.
Anthisthène, I, 157-159.
Diogène le Cynique, II, 132-136.
Cratès le Cynique, I, 584-585.

Hipparchia, III, 91.
Salluste le Cynique, V, 473-475.
Échéclès, II, 173.
Métroclès, IV, 270.
Monime, IV, 290.
Ménippe, IV, 215.

ÉCOLE CYRÉNAÏQUE, I, 619-620.
Aristippe, I, 189-190.
Bion de Borysthène, I, 329.
Arété, I, 185.
Antipater de Cyrène, I, 156.
Aristippe le Jeune, I, 190.
Théodore de Cyrène, VI, 868-869.
Évhémère, II, 341-344.
Annicéris, I, 141-142.
Hégésias, III, 43-44.
Denys d'Héraclée, II, 44.

ÉCOLE MÉGARIQUE, IV, 186-189.

ÉCOLE ÉRISTIQUE, II, 260.
Euclide, II, 330.
Clinomaque, I, 530.
Eubulide, II, 329-330.
Stilpon, VI, 772-773.
Apollonius de Cyrène, I, 162.
Euphante, II, 338.
Bryson, I, 394.
Alexinus, I, 70.
Diodore Cronus, II, 128.
Philon le Mégarique, V, 57-58.
Lycophon, III, 649.

ÉCOLE D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE, II, 203-204.
Phédon, V, 30-31.
Ménédème, IV, 210-211.
Asclépiade, I, 227.

ÉCOLE PLATONICIENNE, ACADÉMIE, I, 14-15.
Platon, V, 111-128.
Speusippe, VI, 727-729.
Phormion, V, 94.
Polémon, V, 153-154.
Cratès le Platonicien, I, 584.
Axiothée, I, 263-264.
Xénocrate, VI, 1009-1010.
Crantor, I, 584.

ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE, LYCÉE, III, 648.
Aristote, I, 193-213.
Nicomaque, IV, 432.
Théophraste, VI, 872-876.
Eudème, II, 333.
Dicéarque, II, 100-101.
Aristoxène, I, 213.
Héraclide, III, 55-56.
Straton, VI, 784-787.
Boéthus, I, 340-341.
Lycon, III, 648-649.
Ariston de Iulis, I, 192-193.
Critolaüs, I, 601-602.
Diodore de Tyr, II, 128.
Asclépius, I, 227.
Aspasius, I, 227.
Aristoclès, I, 192.

ÉCOLE PYRRHONIENNE. *Voir* Scepticisme
Pyrrhon, V, 293-297.
Timon le Sillographe, VI, 902-903
Philon l'Athénien, V, 57.
Numénius le Pyrrhonien, V, 454.
Dioscoride, II, 141.
Euphranor, II, 338.

ÉCOLE ÉPICURIENNE, II, 241-249.
Épicure, *ib.*
Aristobule l'Épicurien, I, 190.
Métrodore de Lampsaque, IV, 271.
Léontium, III, 551.
Polyen, V, 160.
Hermachus, III, 77.
Apollodore l'Épicurien, I, 162.
Colotès, I, 538.
Hérodote l'Épicurien, III, 85.
Phèdre, V, 31.
Philodème, V, 45-46.
Zénon l'Épicurien, VI, 1024-1025.

ÉCOLE STOÏCIENNE, V, 774-784.
Zénon, VI, 1022-1024.
Persée, V, 1.
Hérille, III, 77.
Cléanthe, I, 524-526.
Ariston de Chios, I, 192.
Athénodore de Soli, I, 240.
Chrysippe, I, 506-511.
Antipater de Sidon, I, 156.
Archidème, I, 184.
Panétius, IV, 518-521.
Posidonius, V, 176-180.
Chærémon, I, 479.

NOUVELLE ACADÉMIE, I, 14-15.
Arcésilas, I, 180-181.
Lacydes, III, 432.
Calliphon, I, 420.
Carnéade, I, 436-437.
Diogène le Babylonien, II, 136.
Métrodore de Stratonice, IV, 272.

Clitomaque, I, 530.
Charmidas, I, 486.
Philon de Larisse, V, 58-59.
Antiochus d'Ascalon, I, 155.

PHILOSOPHIE GRECQUE CHEZ LES ROMAINS, V, 411-415.

Philosophie politique, Polybe, V, 157-160.

Jurisconsultes romains, V, 402.

Épicuriens romains, I, 459.
Catius, I, 459.
Amafanius, I, 79.
Cassius, I, 451.
Bassus Aufidius, I, 287.
Lucrèce, III, 635-638.

Stoïciens, pythagoriciens et cyniques.
Sextius, VI, 614-615.
Sotion, VI, 726.
Aréus, I, 185-186.
Attalus, I, 245.
Sénèque, V, 272-278.
Musonius, IV, 357-359.
Cornutus, I, 582-583.
Démétrius, II, 27.
Épictète, II, 235-241.
Arrien, I, 217-218.
Marc Aurèle, IV, 103-111.
Euphrate, II, 335.
Œnomaüs, IV, 478-479.
Démonax, II, 36.
Crescens, I, 599.

Éclectisme pratique; nouvelle Académie.
Cicéron, I, 511-515.

DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Nouveaux pythagoriciens.
Euxène, II, 341.
Apollonius de Tyane, I, 162-165.
Secundus, V, 571.
Anaxilas, I, 121.
Modératus, IV, 284.
Nicomaque de Gérasa, IV, 433-434.
Néarque, IV, 403.
Alexandre Polyhistor, I, 60.
Apulée, I, 167-168.

Nouveaux platoniciens; platoniciens érudits.
Areius Didymus, I, 185-186.
Thrasylle, V, 894.
Plutarque, V, 139-144.
Alcinoüs, I, 48-49.
Albinus, I, 48.
Maxime de Tyr, IV, 181-182.
Taurus Calvisius, VI, 839-840.
Atticus, I, 248-249.
Favorinus, II, 391.
Théon de Smyrne, VI, 871-872.
Ptolémée, V, 282-290.
Caïus, I, 418.
Arria, I, 217.
Alexandre Numénius, I, 60.
Alexandre Peloplato, I, 60.
Macrobe, IV, 16-17.

Nouveaux péripatéticiens.
Andronicus, I, 134-135.
Cratippe, I, 585-586.
Xénarque, VI, 1008.
Nicolas de Damas, IV, 426-427.
Alexandre d'Égée, I, 59.
Adraste d'Aphrodise, I, 27.
Ammonius le Péripatéticien, I, 95.
Herminus, III, 84.
Alexandre d'Aphrodise, I, 57-58.
Galien, II, 274-482.
Boëthus, I, 340-341.
Hiéronyme, III, 90.
Hermippe, III, 84.
Thémistius, VI, 865-867.
Simplicius, VI, 657-660.

Nouveaux sceptiques.
Ænésidème, I, 29-31.
Agrippa, I, 32-33.
Ménodote, IV, 216.
Antiochus de Laodicée, I, 156.
Acron d'Agrigente, I, 17.
Hérodote de Tarse, III, 85.
Sextus Empiricus, VI, 615-632.
Cythénas, I, 620.

Sophistes, rhéteurs, compilateurs.
Dion, II, 140-141.
Lucien, III, 630-635.
Diogène Laërce, II, 136-140.
Philostrate, V, 92-94.
Eunape, II, 373.
Stobée, VI, 773-774.
Hésychius, III, 85.

ÉCOLE D'ALEXANDRIE, I, 60-70.
Numénius d'Apamée, IV, 454-456
Potamon, V, 187-188.
Ammonius Saccas, I, 95-96.

Hérennius, III, 77.
Longin, III, 626-630.
Origène le Païen, IV, 510-511.
Plotin, V, 129-138.
Amélius, I, 94-95.
Lysimaque, III, 649.
Porphyre, V, 170-176.
Jamblique, III, 315-318.
Julien, III, 366-375.
Dexippe, II, 95-96.
Ædesius, I, 28.
Chrysanthe, I, 505-506.
Eustathius, II, 340-341.
Eusèbe de Myndos, II, 340.
Salluste le Philosophe, V, 473-474.
Plutarque d'Athènes, V, 144-145.
Syrianus, VI, 826-827.
Asclépigénie, I, 227.
Proclus, V, 235-242.
Hiéroclès, III, 87-90.
Olympiodore, IV, 479-480.
Énée de Gaza, I, 28-29.
Asclépiodote, I, 227.
Hermias, III, 83-84.
Ædésie, I, 27-28.
Priscus, V, 220.
Ammonius, fils d'Hermias, I, 95.
Hypatie, III, 149-151.
Marinus, IV, 120-121.
Isidore, III, 294-295.
Zénodote, VI,
Damascius, II, 3-4.

GNOSTICISME, ÉCOLE GNOSTIQUE, II, 551-566.
Simon le Magicien, II, 554-555.
Cérinthe, I, 469-470.
Saturnin, II, 555-556.
Bardesane, II, 556-557.
Basilide, II, 558-559.
Valentin, II, 559-562.
Carpocrate, I, 441, et II, 562.
Marcion, IV, 3-5, et II, 563-564.
Cerdon, I, 469, et II, 562-563.
Manès, *manichéisme*, IV, 97-113.

PHILOSOPHES CHRÉTIENS ET PÈRES DE L'ÉGLISE.

Église grecque.
Saint Justin, III, 379-381.
Saint Clément d'Alexandrie, I, 527-529.
Aristide, I, 189.
Tatien, VI, 855-856.
Athénagore, I, 240.
Origène, IV, 502-510.
Némésius, IV, 411-413.
Eusèbe, II, 338-340.
Synésius, VI, 821-826.
Le faux Denys l'Aréopagite, II, 41-44.
David l'Arménien, II, 8-11.
Zacharie, évêque de Mitylène, VI, 1018-1019.
Philopone, V, 59-63.
Saint Jean Damascène, II, 1-3.
Photius, V, 94-97.
Psellus, V, 270-272.
Jean Italus, III, 322.
Anéponyme, I, 135.
Pachymère, IV, 515.

Église latine.
Tertullien, VI, 858-861.
Lactance, III, 478-482.
Saint Augustin, I, 249-261.
Mamert Claudien, IV, 89-92.
Marcian Capella, I, 427-428.
Boëce, I, 330-333.
Cassiodore, I, 450-451.
Bède, I, 306-307.

PHILOSOPHIE ARABE, I, 168-180.
Kendi, III, 442-443.
Farabi, II, 380-383.
Ibn-Sina (Avicenne), III, 172-178.
Gazâli (Algazel), II, 506-512.
Ibn-Badja (Aven Pacius), III, 153-157
Ibn-Roschd (Averrhoès), III, 157-172
Tofaïl, VI, 906-910.

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE, VI, 563-570.

PREMIÈRE ÉPOQUE. — DU COMMENCEMENT DU IXe A LA FIN DU XIIe SIÈCLE.
Alcuin, I, 50-51.
Raban-Maur, V, 331-332.
Scot Érigène, II, 254-260.
Remi d'Auxerre, V, 394.
Gerbert, II, 527-530.
Bérenger de Tours, I, 312-314.
Lanfranc, III, 500.
Damien, II, 4-5.
Roscelin, V, 415-416.
Saint Anselme, I, 142-148.
Gaunilon, II, 502-505.
Anselme de Laon, I, 142.
Albéric de Reims, I, 44-45.

Adélard, I, 26-27.
Hildebert, III, 90-91.
Guillaume de Champeaux, I, 484-486.
Abailard, I, 1-3.
Gilbert de la Porrée, II, 538-539.
Bernard de Chartres, I, 320.
Pierre Bérenger, I, 314.
Guillaume de Conches, II, 610-611.
Hugues de Saint-Victor, III, 129-133.
Richard de Saint-Victor, V, 399-401.
Hugues d'Amiens, III, 129.
Pierre Lombard, III, 624-627.
Adam du Petit-Pont, I, 26.
Adelger, I, 27.
Alain de Lisle, I, 43-44.
Jean Salisbury, V, 471-473.
Amaury de Chartres, I, 79-80.

DEUXIÈME ÉPOQUE, XIIIe ET XIVe SIÈCLES.
Alexandre de Halès, I, 59.
Guillaume de Paris, II, 612-613.
Guillaume de Moërbeka, II, 613-614.
Jean de La Rochelle, III, 322-323.
Ranulfe de Humblières, V, 358.
Robert Grosse-Tête, IV, 405.
Pierre d'Espagne, V, 102.
Vincent de Beauvais, VI, 970-971.
Michel Scot, V, 570.
Albert le Grand, I, 45-48.
Saint Bonaventure, I, 348-352.
Saint Thomas d'Aquin, VI, 877-892.
Henri de Gand, III, 52-55.
Roger Bacon, I, 270-275.
Pierre d'Auvergne, V, 101-102.
Jean de Londres, III, 322.
Middleton, IV, 273-274.
Duns-Scot, II, 165-169.
Raymond Lulle, III, 638-645.
Kilwardeby, III, 449-450.
Ægidius Colonna, 1, 28.
Apono ou Abano (d'), I, 165.
Hervæus Natalis (Hervée de Nedelek), III, 85.
François Mayronis, IV, 183-184.
Durand de Saint-Pourçain, II, 169-170.
Burleigh, I, 405-407.
Ockam, IV, 473-478.
Robert Holcot, III, 115.
Thomas de Strasbourg, VI, 892-893.
Buridan, I, 401-403.
Jean de Méricour, III, 323.
Jean de Monteson, IV, 294-295.
Raoul le Breton, V, 356.
Henri de Langestein, III, 501.
Oresme, IV, 499-501.
Paul de Venise, IV, 602-604.
Marsile d'Inghen, IV, 124.
Henri de Hesse et de Oyta, III, 55.

Mystiques adversaires de la scolastique.
Tauler, VI, 836-837.
Gerson, II, 530-535.
Pétrarque, V, 24-28.
Ruysbroek, V, 456-458.

TROISIÈME ÉPOQUE, DÉCADENCE ET FIN DE LA SCOLASTIQUE.
Pierre d'Ailly, I, 38-43.
Nicolas de Clémangis, I, 526-527.
Raymond de Sébonde, V, 365-367.
Justiniani, III, 381-382.
Orbellis, IV, 496-497.
Paul de Pergola, IV, 602.
Pierre de Mantoue, V, 102-103.
Wessel ou Gansfort, VI, 995-996.
Gabriel Biel, I, 323.
Dominique de Flandre, II, 148-149.
Cajétan, I, 419.
Major ou Mair, V, 60-61.
Zabarella, VI, 1016.
Rhœdus, V, 398.
Sarnanus, V, 484-485.
Lerées, III, 551-552.
Suarez, VI, 788-790.
Zanardi, VI, 1019.
Frassen, II, 401.

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

GRECS RÉFUGIÉS EN ITALIE.
Bessarion, I, 320-322.
Gémiste Pléthon, II, 513-515.
Gennade, II, 520-521.
Théodore de Gaza, II, 505-506.
Georges de Trébizonde, II, 525-526.
Argyropyle, I, 189.

LETTRÉS ADVERSAIRES DE LA SCOLASTIQUE.
Léonard d'Arezzo, III, 549-550.
Philelphe, V, 44-46.
Laurent Valla, VI, 934-936.
Ermolao Barbaro (Hermolaüs Barbarus), III, 84.

Le P. André, I, 127-134.
Terrasson, VI, 856-858.
La Morinière, IV, 343-345.
Lignac, III, 571-580.
Monestrier, IV, 288-290.
Fontenelle, II, 443-447.

Amis de Descartes et du cartésianisme.
Clerselier, I, 529-530.
Mersenne, IV, 231-232.
Salabert, V, 467.
Coccéius, I, 530-531.
Balthazar Bekker, I, 305-306.
Silhon, V, 653.
Villemandy, VI, 967.
La Placette, V, 106.
Jaquelot, III, 318-319.
Nieuwentyt, IV, 434-435.

Disciples dissidents de Descartes; spinozisme.
Spinoza, VI, 729-763.
Cuper, I, 616.
Cufaeler, I, 614-615.
Parker, IV, 557-558.
Law, III, 527.
Boulainvilliers, I, 369-370.
Bredenburg, I, 375.
Wachter, VI, 986.

Adversaires de Descartes; théologiens.
Voët ou Voetius, VI, 971-973.
Schook, V, 543-544.
Rapin, V, 336-339.
Guérinois, II, 610.
Le P. Hardouin, III, 16-18.
Le P. Daniel, II, 5-8.
Lherminier, III, 559-561.
Dutertre, II, 170-171.

Adversaires sensualistes et sceptiques.
Gassendi, II, 494-502.
Hobbes. *Voyez plus haut*, Philosophie anglaise.
Sorbière, V, 724-725.
La Mothe Le Vayer, III, 494-498.
Pascal, IV, 563-579.
Foucher, II, 453-456.
Bayle, I, 291-295.
Huet, III, 123-129.
Hirnhaïm, III, 94-97.

ÉCOLE SENSUALISTE DU XVIIIe SIÈCLE.

Idéologues et physiologistes.
Condillac, I, 543-551.
Bonnet, I, 352-358.
Bichat, I, 322-323.
Garat, III, 209-210.
Volney, III, 209-210.
Cabanis, I, 408-418.
Delisle de Sales, V, 469-471.
Bonstetten, I, 358-359.
Destutt de Tracy, II, 86-90.
Gall, II, 482-492.
Broussais, I, 375-381.

Encyclopédistes, II, 219-227.
Diderot, II, 101-106.
D'Alembert, I, 51-57.
Du Marsais, IV, 121-124.
Morellet, IV, 340-343.
D'Holbach, III, 111-115.
Toussaint, VI, 910-911.

Épicuriens, athées.
Levesque de Pouilly, V, 188-190.
Deslandes, II, 62-65.
Mirabaud, IV, 276-278.
Lamettrie, III, 492-494.
Helvétius, III, 44-49.
D'Argens, I, 186-187.
Robinet, V, 405-408.
Maréchal, IV, 115-118.
Naigeon, IV, 382-385.

MORALISTES, PHILOSOPHES POLITIQUES, ÉCONOMISTES.
La Rochefoucauld, III, 508-515.
Labruyère, III, 470-477.
Vauvenargues, VI, 947-951.
Franklin, II, 467-471.
Burlamaqui, I, 404-405.
Montesquieu, IV, 295-313.
Voltaire, VI, 973-986.
Mably, IV, 1-7.
J.-J. Rousseau, V, 416-439.
Raynal, V, 367-371.
Quesnay, V, 321-325.
Turgot, VI, 913-929.
Condorcet, I, 552-557.
De Weiss, VI, 993-994.
J.-B. Say, V, 485-487.

ADVERSAIRES DE LA PHILOSOPHIE SENSUALISTE DU XVIIIe SIÈCLE.

Adversaires isolés.
Lignac. *Voyez plus haut*, Disciple de Descartes.
Monestrier, IV, 288-290.
Jaucourt, III, 319-321.

Garnier, II, 492-493.
Needham, IV, 409-410.
Hemsterhuys, III, 49-51.
Maupertuis, IV, 172-181.
Necker, IV, 404-408.
Madame de Staël, V, 764-769.
Madame Necker de Saussure, IV, 408.
Sinclair, V, 660.
Villers, VI, 968-970.
Bérard, I, 312.

Mystiques et théologiens.

Poiret, V, 149-153.
Saint-Martin, IV, 125-130.
Lavater, III, 521-527.
Bergier, I, 315.
De Maistre, IV, 55-59.
De Bonald, I, 343-348.

Spiritualistes et éclectiques du XIX*e siècle.*

Massias, IV, 131-134.
Prévost, V, 208-211.
Thurot, VI, 895-897.
Laromiguière, III, 516-521.
De Gérando, II, 19-24.
Stapfer, VI, 769-771.
Maine de Biran, IV, 40-45.
Royer-Collard, V, 439-455.
Jouffroy, III, 324-344.

PHILOSOPHIE ITALIENNE, III, 295-305.

Philosophes italiens de la Renaissance. *Voyez* Renaissance.
Galilée, III, 299.
Vico, VI, 951-957.
Fardella, II, 383-384.
Boscowich, I, 359-360.
Muratori, V, 354-357.
Gravina, III, 300.
Filangieri, II, 413-415.
Beccaria, I, 203-204.
Verri, III, 300.
Felici, *ib.*
Vettori, *ib.*
Genovesi, II, 521-523.
Buonafede ou Cromaziano, I, 401.
Romagnosi, V, 410-411.
Gioja, II, 339-341.
Pini, V, 103-104.
Galuppi, III, 300-301.
Baldinotti, III, 305.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE, I, 70-79.

Première époque, depuis Leibnitz jusqu'à Kant.

ÉCOLE DE LEIBNITZ ET DE WOLF.

Leibnitz, III, 528-543.
Tschirnhausen, VI, 912-913.
Wolf, VI, 997-1006.
Bilfinger, I, 329.
Thummig, VI, 1006.
Canz, I, 426.
Reinbeck, V, 389-390.
Walch, VI, 987-988.
Reusch, V, 398.
Riebov, V, 404.
Baumeister, I, 287-288.
Knutzen, III, 454.
Meier, IV, 189-191.
Reimarus, V, 387-389.
Ploucquet, V, 138-139.
Ludovici, III, 638.
Formey, II, 451-453.
Lambert, III, 485-492.
Schwab, V, 547-548.

ADVERSAIRES DE LEIBNITZ ET DE WOLF.

Lange, III, 500-501.
Crousaz, I, 602-604.
Ridiger, V, 403-404.
Buddé, I, 394-395.
Gellert, II, 512-513.
Crusius, I, 604-605.
Hollmann, III, 115.
Euler, II, 333-337.
Nicolaï, IV, 424-426.

ÉCLECTIQUES INDÉPENDANTS, ACADÉMICIENS DE BERLIN.

Lacroze, III, 477-478.
Beausobre, I, 302-303.
Mérian, IV, 216-227.
Lhuilier, III, 562.
Prémontval, V, 197-200.
Sulzer, VI, 803-805.
Mendelssohn, IV, 205-210.
Steinbart, V, 771-772.
Éberhard, II, 171-172.
Éberstein, II, 172-173.
Platner, V, 106-111.
Meiners, IV, 191-193.
Lossius, III, 630.
Plessing, V, 128-129.
Selle, V, 571-572.
Féder, II, 391-392.

Jérusalem, III, 324.
Brucker, I, 385-389.
Zimmermann, VI, 1025-1026.
Herberth, III, 71.
Yrwing, III, 294.
Hennings, III, 51-52.
Campe, I, 425.
Jenisch, III, 324.
Georges Socher, VI, 670.
Tiedmann, VI, 899-900.
Wyttenbach, VI, 1007-1008.
Abel, I, 9-10.
Mauchart, IV, 175.
Gurlitt, II, 614.

MORALISTES, PHILOSOPHES POLITIQUES.
Puffendorf, V, 290-293.
Placcius, V, 104-105.
Jacques Thomasius, VI, 893.
Chrétien Thomasius, VI, 893-894.
Heineccius, III, 44.
Achenwall, I, 16.
Schmauss, V, 540-541.
Garve, II, 493.
Lessing, III, 552-557.
De Vattel, VI, 945-947.
Hœpfner, III, 110-111.
Abbt, I, 8-9.
Reinhard, V, 390.
Becker (Rodolphe-Zacharie), I, 306.
Klotzsch, III, 453-454.

Deuxième époque, depuis Kant jusqu'aux philosophes les plus récents.

ÉCOLE DE KANT.
Kant, III, 394-439.
Reinhold, V, 390-394.
Mellin, IV, 198-199.
Schultz, V, 545.
Schmid, V, 542.
Heydenreich, III, 86-87.
Beck, I, 304-305.
Ben David, I, 307-308.
Dietz, II, 106.
Mutschelle, IV, 339.
Snell, VI, 669-671.
Schaumann, V, 508.
Schmidt-Phiseldeck, V, 543.
Neeb, IV, 408-409.
Jacob, III, 305-306.
Tieftrunk, VI, 900.
Kiesewetter, III, 449.
Hoffbauer, III, 111.
Künhardt, III, 470.
Berger (Emmanuel), I, 315.
Kern, III, 448-449.
Boethius, I, 340.
Kindervater, III, 450.
Socher (Joseph), V, 671.
Fischhaber, II, 414.
Poelitz, V, 149.
Schwartz, V, 548.
Schmalz, V, 540.
Bergk, I, 316-317.
Feuerbach, II, 399-400.
Fülleborn, II, 473.
Flugge, II, 421.
Born, I, 359.
Kinker, III, 412.
Matthiæ, IV, 171.
Wendt, VI, 995.
Stæudlin, VI, 769.
Buhle, I, 400-401.
Tennemann, VI, 854-856.

Philosophes dissidents de l'école de Kant.
Schulze, VI, 545-546.
Beck, I, 304-305.
Berg, I, 314.
Maimon, IV, 18-21.
Bouterweck, I, 370-375.
Bardili, I, 286.
Ruckert, V, 456.
Krug, III, 465-470.

ÉCOLE DE FICHTE.
Fichte, II, 400-410.
Forberg, II, 447.
Niethammer, IV, 454.
Schad, V, 507.
Michaelis, IV, 272-273.
Reinhold. *Voyez plus haut École de Kant.*
Schelling. *Voyez plus bas.*

ÉCOLE DE JACOBI.
Jacobi, III, 306-315.
Koeppen, III, 454-455.
Fries, II, 401-473.
Ancillon, I, 125-127.
Weiss (Chrétien), VI, 994.
Weiller, VI, 992.
Salat, V, 467-469.
Schmid (Théodore), V, 542.

ÉCOLE DE SCHELLING ET DE HEGEL.
Schelling, V, 508-529.

Hegel, III, 26-43.
Novalis, IV, 450-454.
Weber, VI, 988-989.
Ast, I, 234.
Kayssler, III, 442.
Klein, III, 453.
Rixner, V, 404-405.
Abicht, I, 11.
Zimmer, VI, 1025.
Stutzmann, VI, 787.
Berger (Éric), I, 315.
Suabedissen, VI, 787-788.

PHILOSOPHES MYSTIQUES ET DISSIDENTS.
Hamann, III, 12-16.
Baader, I, 264-270.
Schlegel (Frédéric), V, 529-533.
Weishaupt, VI, 992-993.
Herder, III, 71-77.
Schleiermacher, V, 533-540.
Solger, V, 701-703.
Richter (Jean-Paul), V, 401-403.
Schneller, V, 543.
Krause, III, 455-465.
Herbart, III, 59-67.

FIN DE LA TABLE SYNTHÉTIQUE.

LISTE GÉNÉRALE

DES RÉDACTEURS

DU DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

Anonyme. [X[1].]
Artaud, ancien inspecteur général de l'Instruction publique. [A....d.]
Barni, ancien professeur de philosophie au lycée Charlemagne. [J. B.]
Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, ancien professeur de philosophie au collége de France. [B. S.-H.]
Bartholmèss, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin. [C. Bs.]
Baudrillart, professeur suppléant au collége de France. [H. Bt.]
Bénard, professeur de philosophie au lycée Bonaparte. [Ch. B. ou C. B.]
Bersot, ancien professeur de philosophie au lycée de Versailles. [E. B.]
Bertereau, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers. [A. B.]
Bouchitté, recteur de l'Académie d'Eure-et-Loir. [H. B.]
Bouillet, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie de la Seine. [N. B.]
Bouillier, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon. [F. B.]
Charma, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Caen. [A. Ch.]
Cournot, inspecteur général de l'Instruction secondaire. [A. C. ou C..t.]
Damiron, membre de l'Institut, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. [Ph. D.]
Danton, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie de la Seine. [A. D.]
Daremberg, bibliothécaire à la bibliothèque Mazarine. [Ch. D...g.]
Dubois d'Amiens, secrétaire perpétuel de l'Académie nationale de médecine. [F. D.]
Duval-Jouve, ancien professeur de philosophie, principal du collége de Grasse. [J. D.-J.]
Egger, professeur agrégé à la Faculté des lettres de Paris. [E. E.]
Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris. [Articles non signés.]
Garnier, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. [A. G.]
Hatzfeld, docteur ès lettres de la Faculté de Paris. [A. H.]
Hauréau, ancien conservateur à la Bibliothèque nationale. [B. H.]
Henne, ancien professeur de philosophie, recteur de l'Académie de l'Indre. [D. H.]

[1] Les lettres majuscules qui suivent chaque nom sont les initiales dont chaque auteur a signé les articles rédigés par lui.

JACQUES, ancien professeur de philosophie. [AM. J.]
JANET, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg. [P. J.]
JOURDAIN, ancien professeur de philosophie, chef de division au ministère de l'Instruction publique. [C. J.]
LÈBRE, docteur en philosophie de l'Université de Lausanne. [A. L.]
LÉLUT, membre de l'Institut. [F. L.]
DE LENS, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie du Gard. [L. D. L.]
MALLET, ancien professeur de philosophie, recteur de l'Académie de la Seine-Inférieure. [C. M.]
MANCEL, de Caen. [G. M.]
MARTIN, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes. [TH. H.-M.]
MATTER, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique. [J. M.]
MUNCK, orientaliste. [S. M.]
NAVILLE, ancien professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Genève. [E. N.]
PARISOT, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble. [VAL. P.]
PAUTHIER, orientaliste. [G. P.]
DE RÉMUSAT, membre de l'Institut. [C. R.]
RENAN, orientaliste. [E. R.]
RIAUX, professeur de philosophie au lycée Charlemagne. [FR. R.]
ROUSSELOT, professeur de philosophie au collége de Troyes. [X. R.]
SAISSET, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'École normale supérieure. [EM. S.]
SIMON, agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. [J. S.]
TAILLANDIER, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier. [S. R. T.]
TISSOT, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon. [J. T.]
VACHEROT, ancien directeur des études et maître de conférences de philosophie à l'École normale. [E. V.]
VAPEREAU, professeur de philosophie au lycée de Tours. [G. V.]
WADDINGTON-KASTUS, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris. [W.-K.]
WILM, membre correspondant de l'Institut, inspecteur de l'Académie de Strasbourg. [J. W.]
ZÉVORT, ancien professeur de philosophie. [C. Z.]

ERRATA.

Tome I, page 49, ligne 9, *au lieu de :* après J.-C., *lisez :* avant J.-C.

— page 188, ligne 16, *au lieu de :* Soyons justes et reconnaissants, *lisez :* Soyons justes, et reconnaissons.

— — ligne 17, après le mot *occasionne*, il faut seulement une virgule.

Tome II, page 394, ligne 45, *au lieu de :* 1767, *lisez :* 1667.

— page 427, ligne 38, *au lieu de :* 470 avant J.-C., *lisez :* après J.-C.

— page 562, ligne 49, *au lieu de :* Marion, *lisez :* Marcion.

Tome III, page 482, ligne 34, *au lieu de :* 1697, *lisez :* 1597.

Tome IV, page 1, ligne 1, *au lieu de :* 1809, *lisez :* 1709.

— page 558, ligne 39; page 559, lignes 23 et 30, *au lieu de :* Xénophon, *lisez :* Xénophane.

Tome V, page 91, ligne 33, *au lieu de :* la famille de, *lisez :* la famille et.

— page 251, ligne 16, *au lieu de :* sous ce libre point de vue, *lisez :* sous ce triple point de vue.

— page 325, ligne 30, *au lieu de :* 1500, *lisez :* 1600.

Tome VI, page 895, ligne 5, *au lieu de :* 1790, *lisez :* 1794.

— — ligne 23, *au lieu de :* 1829, *lisez :* 1830.

L'article *Philosophie allemande*, dans le tome Ier, doit être signé C. B.

L'article *Science*, dans le tome VI, doit être signé Th. H.-M.

Paris. — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 8 et 14.



